DÜŞÜNSEL

HANNAH ARENDT



Sorumluluk ve Yargı

Türkçesi: Müge Serin

*SEL

HANNAH ARENDT • SORUMLULUK VE YARGI



SORUMLULUK VE YARGI*

HANNAH ARENDT, (1906-1975) Hannover'de dünyaya geldi. Marburg Üniversitesi'nde Martin Heidegger'in öğrencisi olarak felsefe eğitimi aldı, doktora tezini Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Jaspers'in danışmanlığında tamamladı. 1933'te Nazilerin anti-semitist uygulamalarını ortaya koyan bir el ilanı hazırladığı için tutuklanıp kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra Fransa'ya kaçtı. Paris'te çeşitli Yahudi mülteci örgütlerinde çalıştı. 1941'de Fransa'dan da ayrılmak zorunda kalarak New York'a yerleşti. Princeton, Chicago, California-Berkeley, Wesleyan ve The New School üniversitelerinde ders verdi. *The New York Review of Books*, *Commonweal*, *Dissent* ve *The New Yorker* için makaleler yazdı. Türkçeye çevrilmiş pek çok eseri bulunmaktadır. Yazarın *Thoughts on Politics and Revolution* (1977) adlı eseri de yayın programımızdadır.

*SEL YAYINCILIK / DÜŞÜNSEL

*SEL YAYINCILIK
Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ – DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu – İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 946
DÜŞÜNSEL:40
ISBN 978-975-570-953-6

SORUMLULUK VE YARGI
Hannah Arendt

Türkçesi: Müge Serin

Özgün Adı:
Responsibility and Judgment

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Bilge Sancı
Editör: Ahmet Birsen
Yayına hazırlayan: Mısra Gökyıldız
Kapak tasarımı: Gülay Tunç
Teknik hazırlık: Eylem Sezer

Birinci Baskı: Kasım, 2018

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Hannah Arendt

Sorumluluk ve Yargı

Türkçesi: Müge Serin

İÇİNDEKİLER

Prolog*

Avrupa medeniyetine katkımın takdiri olarak Sonning Ödülü'ne layık bulunduğum yönündeki hayli şaşırtıcı haberi aldığımdan beri, bu kararınıza cevaben ne söyleyebileceğimi bulmaya çalışıyorum. Bir taraftan kendi hayatımın perspektifinden, diğer taraftan bu gibi kamu etkinliklerine ilişkin genel yaklaşımım açısından dikkate alındığında, yüzleşmek durumunda kaldığım basit olgu, bende kısmen çelişen o kadar çok tepki ve düşünce uyandırdı ki, bu ödülü kabullenmek benim için kolay olmadı. Dünya ne zaman bize hakiki bir hediye sunsa, bizi aciz bırakan esas minnettarlığı ayrı tutuyorum. Hakiki bir hediye bize durup dururken gelir; Talih [*Fortuna*] güldüğünde, bilinçli ya da yarı bilinçli olarak el üstünde tuttuğumuz amaçlarımızı, beklentilerimizi ya da hedeflerimizi görkemli umursamazlığıyla hiçe sayar.

Bahsettiğim çelişkili duygu ve düşünceleri açıklığa kavuşturmaya çalışayım. Tam anlamıyla biyografik bir giriş yapacağım. Otuz beş sene önce Avrupa'yı zorunlu olarak terk etmiş ve daha sonra tamamen gönüllü ve bilinçli olarak –sahip olduğu Cumhuriyet rejimi bir insanlar hükümranlığı değil, gerçek bir hukuk yönetimi olduğundan dolayı– Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı biri için, Avrupa medeniyetine katkısının tanınması önemsiz bir mesele sayılmaz. Göçmenlik ve vatandaşlığa kabul arasındaki bu ilk kritik yıllarda öğrendiklerim, takriben, Kurucu Babaların politik felsefesinden öğrendiğim şeylerden ibarettir. Beni ikna eden de

* 1975 yılında Danimarka'nın Sonning Ödülünü alan Hannah Arendt'in ödül kabul konuşmasıdır.

homojen nüfusları, organik tarih anlayışları, neredeyse kesin sınıf ayrımları ve devlet aklı (hikmet-i hükümet) mefhumunu içselleştirmiş ulusal egemenlikleriyle ayırt edilen Avrupa ulus-devletlerinden tümüyle farklı bir politik topluluğun fiili varlığı olmuştu. Bıçak kemiğe dayandığında ulusun *kutsal bütünlüğü* lehine farklılıkların feda edilmesinin şart olduğu fikri, baskın etnik grubun asimilasyon gücünün bir zamanlar kazandığı en büyük zafer, ancak şimdi, –Birleşik Devletler yönetimi de dahil– tüm yönetimleri bürokrasilere dönüştüren bambaşka bir tehdidin baskısı altında unufak olmaya başladı. Hukukun ya da insanların değil, anonim ofislerin ya da bilgisayarların yönetiminin öznesiz tahakkümü, bürokrasilerin özgürlüğe ve ortak yaşamın hayal edilebilmesi için gereken asgari medeniliğe karşı oluşturduğu tehdit, belki de önceki tiranlıkların en rezil keyfiliklerinden daha ciddi bir tehlikedir. Ne var ki, egemenliğiyle tüm yönetim biçimlerini gerçekten ortadan kaldırmakla, "sönümlendirmekle" tehdit eden –önceleri dehşetengiz nitelikleri ancak titiz bir incelemeyle tespit edilebilecek iyi niyetli ideolojik bir hayalden ibaret– teknokrasiyle birleşen büyüklüğü şüphe götürmez bu tehlikeler, Birleşik Devletler'e geldiğim dönemde henüz gündelik politikanın gündeminde değildi. Beni bilhassa etkileyense, asimilasyona uğrama bedelini ödemek zorunda kalmadan vatandaş olma özgürlüğüydü.

Sizin de bildiğiniz gibi ben bir Yahudiyim, gördüğünüz üzere *feminini generis* [dişil cins], aksanımdan da anlaşılacağı gibi Almanya'da doğmuş ve eğitim görmüş biri, oluşumunda Fransa'da geçirdiği sekiz uzun ve oldukça mutlu yılın da payı olan bir varlık. Avrupa medeniyetine ne kattığımı bilmiyorum, ama bütün bu yıllar boyunca, ardımdaki Avrupalı fona tüm ayrıntılarını gözeterek kimi zaman neredeyse polemikçi bir inatçılığa varan müthiş bir ısrarla tutunduğumu itiraf ediyorum. Bunun nedenine gelince, takdir edersiniz ki insanlar arasında yaşadım, genellikle de eski dostların arasında hayatımı sürdürdüm, oysa onlar tam tersini yapmak için çok uğraşıyorlardı: "Gerçek Amerikalılar" gibi davranmak, işitilmek ve bizzat öyle hissetmek için ellerinden geleni yapıyorlardı. Genellikle basit alışkanlığın tesiri altında hareket ediyorlardı;

ait olmak istiyorsan o milletin mensuplarına benzemek zorunda kaldığın ulus-devlette yaşamaya alışmışlardı. Benim sorunum, ait olmayı hiçbir zaman, hatta Almanya'da bile istememiş olmamdı. Bu nedenle sıla özleminin bütün göçmenler arasında doğal olarak oynadığı önemli rolü, özellikle de politik geçerliliğini yitirdiği ABD'de ulusal kökenin toplumdaki ve özel hayattaki en güçlü bağa ne sebeple dönüştüğünü anlamakta zorlandım. Bununla birlikte, etrafımdakiler için bir ülke, belki bir peyzaj, bir alışkanlıklar ve gelenekler kümesi, en önemlisi de bir zihniyet olan şey, benim için bir dildi. Ve Avrupa medeniyeti için bilinçli olarak bir şey yapmışsam eğer, bu, Almanya'dan firar ettiğim andan itibaren, kullanmamın önerildiği ya da kullanmaya zorlandığım herhangi bir dile anadilimi asla değişmemeyi bilhassa amaç edinmiş olmamdır. Bana öyle geliyor ki çoğu insan için, özellikle de dillere yönelik kayda değer bir yeteneği olmayan herkes için, anadili, öğrenim yoluyla edinilecek herhangi bir dil adına güvenilir tek ölçüttür. Bunun böyle olmasının nedeni basittir; gündelik dilde kullandığımız kelimeler, kullanımımızı abes klişelerden sakınarak yönlendiren özgül ağırlıklarını, bir başkasını değil sadece o hususi dili kutsayan muazzam şiir hazinesinden kendi kendine ve emsalsiz doğan çok katmanlı çağrışımlar içinden alır.

Kendi hayatım açısından değerlendirildiğinde kaçınılmaz olarak öne çıkan ve özel dikkat gerektiren ikinci konu ise, bu ödülle bahşedilen itibarı borçlu olduğum ülkeyle ilgilidir. Nazilerin Avrupa'yı fethetmesiyle doğan son derece tehlikeli meseleleri Danimarka halkının ve Danimarka hükümetinin ele alış ve çözüş biçiminin özgünlüğü beni her zaman büyülemiştir. Sizlerin elbette benden daha iyi bildiğiniz bu sıradışı hikâyenin, erk ile şiddet arasındaki ilişkileri ele alan tüm politika bilimi derslerinin zorunlu okumaları arasında yer alması gerektiğini çok sık düşünmüşümdür. Erk ile şiddet arasında eşitlik kurmak yaygın bir eğilimdir ve sadece politik teorinin değil, politik pratiğin de belli başlı yanlış sanılarından biridir. Tam aksine, sizin tarihinizin bu perdesi, şiddet içermeyen eylemin ve çok daha üstün şiddet araçlarına sahip bir hasma karşı direnişin özünde mevcut müthiş güç potansiye-

linin son derece öğretici bir örneğini sunuyor. Söz konusu mücadelenin en görkemli zaferiyle "Nihai Çözüm" engellendiğinden, üstelik Danimarka topraklarındaki Yahudilerin neredeyse hepsi kurtulduğundan, felaketi atlatan Yahudilerin bu ülke ile kurdukları çok özel bağı doğal karşılamak gerekir. Zira Danimarka'daki Yahudiler kökenleri ne olursa olsun gözetilmiş, hem Danimarka vatandaşı Yahudiler hem de Almanya'dan gelen vatansız mülteciler savunulmuştu.

Bu hikâyede özellikle etkileyici bulduğum iki şey var. *Birincisi*, savaş başlamadan önce Danimarka'nın mültecilere hiç de iyi davranmadığı gerçeğini teslim etmek gerek; diğer ulus-devletler gibi Danimarka da onlara ne vatandaşlık hakkı tanımış ne de çalışma izni vermişti. Anti-semitizmin yokluğunda bile, yabancılar olarak Yahudiler hoş karşılanmamıştı. Ama başka hiçbir yerde saygı duyulmayan sığınma hakkı, belli ki burada kutsal sayılıyordu. Çünkü Naziler, sınırdışı edilmek üzere öncelikle sadece vatansız kişileri, yani vatandaşlıktan çıkardıkları Alman mültecileri talep ettiğinde Danimarkalılar, artık Alman vatandaşı olmayan bu mülteciler üzerinde Nazilerin Danimarka onaylamadığı takdirde hiçbir hakkı olmadığını ifade etmişti. Ve *ikincisi*, Nazilerin işgali altındaki Avrupa'da allem edip kallem edip kendi ülkelerinde yaşayan Yahudilerin çoğunu kurtarmayı başarmış birkaç ülke mevcutsa da, sanırım, yönetenlerine bu konu hakkında ne düşündüklerini açıkça söylemeye cüret edenler sadece Danimarkalılardı. Nitekim ülkedeki Alman yetkililer silahlı direniş ya da gerilla taktikleriyle tehdit edilmedikleri halde, kamuoyunun baskısı altında fikirlerini değiştirmişlerdi; artık itibar görmüyorlardı, bilhassa hor gördükleri şey tarafından alt edilmişlerdi: özgürce ve açıkça dile getirilen salt sözcükler. Başka hiçbir yerde bu olmamıştı.

İzninizle şimdi bu değerlendirmelerin öteki yüzüne geleyim. Bugünkü seremoni kuşkusuz kamusal bir etkinlik, dolayısıyla da ödülü alan kimseye bahşettiğiniz onur, onun toplumca tanındığını ifade ediyor, nitekim bu durumla beraber, söz konusu kişi bir kamu figürüne dönüşüyor. Korkarım ki seçiminiz bu bakımdan tartışmaya açık. Hassas bir mevzu olan liyakat sorununu burada

gündeme getirmek istemiyorum; eğer doğru anlıyorsam bu onur bize alçakgönüllülük üzerine etkileyici bir ders verir, çünkü kendimizi yargılamanın bize düşmediğini, başkalarının başarılarını yargılamak için uygun, kendi başarılarımızı yargılamak içinse uygun olmadığımızı imler. Bu zaruri alçakgönüllülüğü göstermeye çoktan razıyım, çünkü kendini bilebilen bir insanın bulunduğuna hiç inanmadım, sonuçta kimse kendine başkalarına göründüğü gibi *görünmez*. Sadece zavallı Narcissus, yansıyan imgesine kanmaktan kendini alıkoyamayarak bir serabın aşkıyla eriyip solacaktır. Fakat kimsenin kendi durumunun yargıcı olamayacağının gün gibi açık gerçeği karşısında alçakgönüllülüğü benimsemeye razı olsam bile, yargı yetimden külliyen vazgeçmeye, iman sahibi bir Hıristiyan'ın zikretmesi muhtemel sözlerle, "Ben kimim ki yargılayayım?" demeye razı değilim. Tümüyle kişisel, bireysel eğilimler gereği, sanırım şair W. H. Auden ile hemfikirim:

Kamusal mekânlardaki müstakil yüzler
Daha bilge ve daha güzeldir
Müstakil mekânlardaki kamusal yüzlerden.*

Başka bir ifadeyle, kişisel mizaç ve eğilimlerim gereği –nihai yargılarımızı olmasa da önyargılarımızı ve içgüdüsel dürtülerimizi ister istemez şekillendiren doğuştan gelen psişik özellikleri kastediyorum–, kamusal alandan kaçınıyorum. Kitaplarımdan bazılarını okumuş olanlar, politik eylemin ve söylemin tezahür edeceği uygun bir uzam sunduğu için kamusal alanı övdüğümü ve hatta yücelttiğimi hatırlayıp, söylediklerimi yanlış ya da samimiyetsiz bulabilirler. Ne var ki, teori ve kavrayış gerektiren meselelerde, olayların dışındakilerin ve basit seyircilerin, önlerinde ya da çevrelerinde meydana gelmekte olanların gerçek anlamına daha keskin ve derin bir sezgiyle nüfuz etmeleri az rastlanır bir şey değildir. Tüm dikkatlerini, gerektiği gibi, parçası oldukları olaylara veren asıl failler ve katılımcılar aynı ölçüde yetkin olamayabilir. Yaygın

* W. H. Auden'in "Shorts" adlı şiirinden.

tabirle, "politik hayvan" olmadan da, politikayı anlamak ve politika hakkında düşünmek gayet mümkündür.

Çok farklı iki eğilim, sözünü ettiğim kökensel dürtüleri –dilerseniz doğum kusurları diyelim– bilhassa destekliyordu. Her iki eğilim de kamusal her şeyin aleyhinde olduğundan, doğaldır ki bu asrın yirmili yıllarında, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kesiştiler, ki o zaman bile, en azından dönemin genç kuşağı, yaşadıkları devri Avrupa'nın gerilemesinin alameti olarak görüyordu. Felsefe eğitimi alma kararım sıradan bir seçim olmamakla birlikte, eşine az rastlanır değildi asla. Tefekkür hayatı (*bios theōrētikos*), yani temaşaya dayalı yaşam biçimine bağlılık, ben bunu bilmiyor olsam da, kamuya karşı özverisizliğin örtük ifadesi addediliyordu. Kadim Epikür'ün filozofa nasihati, "gizli yaşa" (*lathē biōsas*), çoğu zaman bir ihtiyat tavsiyesi zannedilerek yanlış anlaşılır. Aslında, düşünürün yaşam biçiminden doğal olarak doğan bir konumdan bahsedilmektedir. Çünkü diğer insan etkinliklerinden ayrı olarak düşünmenin kendisi görünmeyen, kendini dışavurmayan bir etkinliktir. Dahası, onu görünmeye sevk eden hiçbir *itki* içermediği gibi, başkalarıyla iletişime geçme dürtüsünün en kontrollü türünden bile yoksundur; bu anlamda belki de emsalsizdir. Düşünme, Platon'dan beri, kendimle aramdaki sessiz diyalog olarak tanımlanmıştır; kendime eşlik edebilmemin ve kendime yetmemin biricik yoludur. Felsefe kendi başınalık gerektiren bir meşgaledir ve ona duyulan ihtiyacın geçiş dönemlerinde doğmasını doğal karşılamak gerekir. Zira bu gibi zamanlarda insanlar, dünyanın sarsılmazlığına ve dünyada oynadıkları rolün önemine güvenmekten vazgeçerler. Keza aynı felsefe ihtiyacının, insan yaşamının genel koşullarını sorgulayan, buna bağlı olarak da kökeni dünyada ortaya çıkan ilk insanlara dayanan sorunun olağandışı bir dokunaklılık kazandığı sırada duyulması da yadırganamaz. Hegel haklı olabilir: "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlık çöktüğünde kanatlarını açar."

Fakat 1920'lerin Avrupa'sına alacakaranlığın çöküşü, kamu sahnesinin kararması, kesinlikle sessizlik içinde gerçekleşmemişti. Tam aksine, kamu sahnesinin ekseriyetle iyimser kamu açıklama-

larıyla bu denli dolup taştığına hiç rastlanmamıştı. Havayı hareketlendiren gürültü, farklı birer gelecek fikri vaat eden iki muhalif ideolojinin propaganda sloganlarından ibaret değildi; saygın siyasetçilerin gerçekçi beyanlarını, dahası, merkezin solundan, merkezin sağından ve merkezden gelen açıklamaları ihtiva ediyordu. Bunların topyekûn bıraktığı net etki ise, dinleyicilerin zihinlerinin iyiden iyiye bulandırılmasına ilaveten, temas edilen her meselenin içinin boşaltılmasıydı. Kamusal her şeyi adeta otomatiğe bağlanmışçasına reddetme, kendilerine "kayıp kuşaklar" diyenlerin yaşadığı 1920'lerin Avrupa'sında bir hayli yaygındı. "Kayıp kuşaklar" olarak anılanlar tüm ülkelerde elbette azınlıktı ve nasıl değerlendirildiklerine bağlı olarak avangard ya da elit addediliyorlardı. Az sayıda olmaları, dönemin iklimini yeterince karakterize etmedikleri anlamına gelmediği gibi, "kükreyen yirmilerin" ilginç bir şekilde yaygın yanlış temsilinin, bu yılların yüceltilmesinin ve 1930'ların büyük felaketlerinden önce tüm politik kurumların dağıldığının neredeyse tamamen unutulmasının sebebinin açıklaması olabilir. O zamanların kamu-karşıtı (*anti-public*) ikliminin tanıklıklarına şiirde, sanatta ve felsefede rastlanılabilir; Heidegger'in "kendiliğin sahici varlığı" (*authentic being of the self*) karşısına koyduğu "Onlar"ı (*das Man*) keşfettiği, Fransa'daki Bergson'un "genel olarak sosyal yaşamın, özel olarak dilin gerekliliklerinden" "temel ben'i kurtarmak" zorunluluğunu duyduğu on yıldı bu. Auden, yine aynı on yılın İngiltere'sinde, malumu ilam olacağını düşündüklerinden birçok kişinin dile getirmeye bile tenezzül etmeyeceklerini dört dizede söylemişti:

> Barış ve Aşk kabilinden sözcüklerin hepsi,
> Tüm aklı başında olumlayıcı sözler,
> Kirletildi, saygısızlığa uğradı, küçük düşürüldü,
> Ürkütücü mekanik tiz bir sese indirgendiler.

Tarihsel olarak konumlandırmayı ve tarihsel olgulara dayandırarak açıklamayı denediğim bu tür eğilimler –ayrıksılıklar? beğeniler?–, yaşamın gelişim yıllarında huy edinildikleri takdirde, ilerleyen yıllarda çok ciddi bir raddeye varabilir, gizlilik ve anonimlik

tutkusuna yol açabilirler ve yalnızca sır olarak tanımlanan şeyler sizi ilgilendirmeye başlar: "Aşkını anlatmak için asla uğraşma/ Ancak anlatılmamış bir aşk var olabilir"* ya da "Bahşetmek istiyorsan kalbini bana/ O zaman başlamalı gizliden gizliye."** Sanki toplumca tanınan bir isim olmanın, diğer bir deyişle şöhretin, sizi Heidegger'in "Onlar" dediğinin sahteliğiyle lekelemesi, Bergson'un "sosyal ben" dediğine indirgemesi, sözlerinizi Auden'in dizelerinde geçen "ürkütücü mekanik tiz sesin" kabalığıyla yozlaştırması kaçınılmazdır. Birinci Dünya Savaşından sonra ilginç bir toplumsal yapı mevcuttu; profesyonel edebiyat eleştirmenlerinin, tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin hâlâ gözden kaçırdığı bu yapıyı uluslararası bir "şöhretler cemiyeti" olarak tanımlamak uygun olur. Bugün bile bu cemiyetin mensuplarının bir listesini yapmak çok zor olmayacaktır ve eninde sonunda dönemin en etkili yazarları oldukları ortaya çıkanlar arasında listedeki adların hiçbirine rastlamazsınız. 1920'lerin "enternasyonallerinin" 1930'lardaki kolektif dayanışma beklentilerinin hayal kırıklığını kaldıramadıkları doğrudur. Bununla birlikte, onların hiçbirinin, mensupları "şöhretin ışıltılı gücü" ile şımarmış bu apolitik cemiyetin ani ve topyekûn çöküşünden daha çabuk harap olmadığı, kalanları daha büyük bir umutsuzluğa sürüklemediği bence inkâr edilemez bir gerçektir. Yirmili yılların apolitik şöhretleri felaketle baş etmekte şöhretsiz kalabalıklara kıyasla yetersiz kalmıştır, zira kalabalıklar sadece pasaportlarının koruyucu gücünden mahrum edilmişti. Stefan Zweig'ın intihar etmeden kısa bir süre önce yazdığı ve yayınladığı otobiyografisi *Dünün Dünyası*'ndan feyz alarak konuşuyorum. Bildiğim kadarıyla, Zweig'ın otobiyografisi bu tarifi güç ve elbette yanıltıcı fenomenin yazılı tek tanıklığıdır. Bu fenomenin *aura*'sı, şöhretin ışıltısının tadını çıkarma imkânına sahip olanlara, bugün "kimlik" olarak adlandırdığımız şeyin güvencesini veriyordu.

---

* William Blake'in *Love's Secret* şiirinden: "Never seek to tell thy love / Love that never told can be." (ç.n.)

** Bach, *Aria di Giovannini*. "Willst du dein Herz mir schenken, / So fang es heimlich an." (ç.n.)

Genç kuşağın güncel konuşma alışkanlıklarını layıkıyla benimsemek için çok yaşlı olmasaydım, bu ödülün benim üzerimdeki en dolaysız etkisinin ve benim durumumda mantığa en uygun sonucunun bir "kimlik krizi" tetiklemek olduğunu dürüstçe söyleyebilirdim. Bahsettiğim "şöhretler cemiyeti" şüphesiz artık bir tehdit oluşturmuyor; şükürler olsun ki artık mevcut değil. Dünyamızda başarının şöhret getiren türünden daha gelip geçici, daha kaypak ve daha boş başka bir şey yoktur; unutulmak en çabuk ve en kolay gerçekleşen şeydir. Tüm bu psikolojik etmenleri göz ardı edip, hayatıma davetsiz giren bu mutlu olayı, tanrıların, en azından Yunan tanrılarının alaycı ve hilekâr olduklarını asla unutmadan talihin işi olarak kabul etmem, ait olduğum kuşakla –yaşlı ama henüz ölmemiş kuşağımla– uyum içinde davranmak anlamına gelir. Esrarlı müphemlikleriyle nam salmış Delfi kâhinince ölümlülerin en bilgesi ilan edildikten sonra endişelere gark olan ve kendi aporetik sorgulamalarına başlayan Sokrates'in durumu da bir bakıma buna benzerdi. Onun fikrine göre, bu kehanet tehlikeli bir mübalağaydı, belki de hiçbir insanın bilge olmadığına dair bir ipucuydu ve Apollon, Sokrates'e hemşerilerini şaşkınlık uyandıran çıkmazlara sürükleyerek bu kavrayışını hayata geçirebileceğini işaret etmiş olmalıydı. O halde, bu liyakat nişanını ne bir kamu figürü olan ne de olmak için azim gösteren bendenize vererek şahsıma kamuca tanınmanın onurunu bahşetmenize vesile olan tanrılar ne söylemek istemiş olabilir ki?

Bu bağlamda sıkıntının bir kişilik olarak benden kaynaklandığı gün gibi açık olduğuna göre, şöhretin değil toplumca tanınmanın reddedilemez gücüyle aniden bir kamu figürüne dönüşme problemini başka bir yaklaşımla ele almaya çalışayım. İzninizle, sizlere, "kişi" (*person*) sözcüğünün etimolojik kökenini hatırlatarak başlamak istiyorum. Latincedeki *persona* sözcüğü neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan, tıpkı Eski Yunancadaki *polis*'ten türeyen "politika" sözcüğü gibi, Avrupa dillerinin tümünce fikir birliğiyle benimsenmiştir.

Avrupa'nın her köşesinde çok çeşitli hukuki, politik ve felsefi konuları tartışmak için kullandığımız, güncel söz dağarcığımızda son derece önemli bir yere sahip "kişi" sözcüğünün Antikitedeki

kaynağıyla anlamca özdeş olması kuşkusuz ki manidardır. Zira bu antik söz dağarcığı, Batılı insan türünün entelektüel tarihinde birçok modülasyonu ve varyasyonuyla duyulan temel akordu olanaklı kılan şeydir.

Her halükârda, *persona* ilk başta aktörün "kişisel" (*personal*) çehresinin kendine özgülüğünü örten maskesini ima ediyordu ve seyircilere aktörün oyundaki rolünü bildiriyordu. Oyuna göre tasarlanan ve belirlenen bu maskelerin ağız kısmında geniş bir aralık vardı ve aktör gizlenmemiş kendi öz sesiyle bu aralıktan seslenebiliyordu. *Persona* sözcüğü de işte bu "içinden ses vermekten" türemiştir: *per-sonare*, içinden ses vermek, maskeye tekabül eden *persona* isminin fiil halidir. Ve bu sözcüğü metaforik anlamda ilk kullananlar yine Romalılardı; Roma hukukunda *persona*, medeni haklara sahip bir kimseydi ve insan cinsinin bir mensubu olmaktan başka bir şey olmayan *homo* ile arasında keskin bir ayrım vardı. *Homo* kuşkusuz ki hayvandan farklı olan ama özgül herhangi bir vasıf ya da ayırt edici özelliği bulunmayan birine işaret ediyordu. Yunanların *anthropos*'una benzer şekilde, genellikle, hiçbir yasayla korunmayan insanları aşağılayarak belirtmek için kullanılırdı.

Romalıların kişinin ne olduğuna dair anlayışlarını burada yaptığım değerlendirmeler için faydalı buldum, zira bu sözcük daha başka metaforik kullanımlara da açık; metaforlar da kavramsal düşüncenin ekmeği suyu gibidir. Vatandaşlar olarak var olmadığımız, diğer bir deyişle, politik söylem ve politik eylemler için oluşturulmuş kamusal uzamın hepimizi eşit kılan ortamından mahrum kaldığımız, kendi hesabına bireyler olarak kabul edildiğimiz ama kendinde insan varlığı olarak kabul edilmediğimiz bir toplumdaki görünme biçimimizle Roma maskesi tamı tamına örtüşüyor. Göründüğümüz dünya bir sahnedir ve doktorlar ya da avukatlar, yazarlar ya da yayıncılar, öğretmenler ya da öğrenciler vb. olarak mesleklerimizin bize atfettiği rollere göre tanınırız. Bu rol aracılığıyla, sözgelimi, onun içinden ses verilmesiyle, o başka şey, tamamen ayrıksı ve tanımsız ama yine de apaçık seçilebilir bir şey, kendini *dışavurur*. Böylece aniden değişen rollerle kafamız karışmaz; örneğin bir öğrenci hedefine ulaşıp öğretmen olduğunda

ya da toplumsal düzlemde doktor olarak bildiğimiz bir ev sahibesi hastalarına bakmak yerine içki servisi yaptığında şaşırmayız. Başka bir ifadeyle, değerlendirmelerim için *persona* mefhumunu ele almamın sebebi, dünyanın bize atfettiği ve dünyada süregelen oyunda yer almak istediğimiz takdirde kabul etmek ve hatta edinmek zorunda olduğumuz rollerin ve maskelerin değiştirilebilir olduklarını gerçeğini ifade etmek için bana bir avantaj sunmasıdır. Bu roller ve maskeler ne "vazgeçilemez haklar" teriminde ifade edilen anlamda vazgeçilemezdir, ne de çoğu insanın insan ruhunun daima içinde taşıdığı bir şey olduğuna inandığı vicdanın sesine atfedilen anlamda, sabit bir eklenti gibi öz kendiliğe raptedilmiştir.

Bugün burada bir kamu etkinliğinin amacına uygun olarak, bir kamu figürü olarak görünmeyi kabullenmem sadece açımladığım bağlamda mümkündür. Demek ki, maskenin tasarlanmasına vesile olan etkinlikler sona erdiğinde ve ben de maskenin içinden ses verme hakkımı birey olarak kullanmayı ve kötüye kullanmayı bıraktığımda, her şey tekrar eski halini alacaktır. İşte o zaman, hem büyük bir onur hem de bu an için derin bir minnet duymuş olarak dünyadaki bu muazzam oyunun sunduğu rolleri ve maskeleri değiştirmekte, hatta seçilebilir ama tanımlanamaz ve tanınmanın müthiş cazibesiyle baştan çıkarılamaz olduğunu umduğum çıplak "bu-şeyliğim" ile oyunun içinde dolaşmakta tekrar özgür olacağım. Zira tanınma hangi türden olursa olsun, bizi ancak falanca filanca *olarak*, diğer bir deyişle, esasen *olmadığımız* bir şey gibi kabul eder.

Kopenhag
18 Nisan, 1975

I

SORUMLULUK

Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk

Öncelikle, kitabım *Eichmann Kudüs'te*'nin tetiklediği hayli şiddetli tartışmayla ilgili fikrimi ifade etmek istiyorum. "Neden olduğu" demek yerine kasıtlı olarak "tetiklediği" kelimesini kullanıyorum, çünkü tartışmanın büyük bölümü hiç yazılmamış bir kitapla ilgiliydi. Dolayısıyla ilk tepkim, Avusturya nüktedanlığına özgü o meşhur deyişle konuyu görmezden gelmek oldu: "Kimsenin okumadığı bir kitap hakkında konuşmaktan daha eğlenceli bir şey olamaz." Fakat tartışma böyle sürüp giderken, özellikle son evrelerinde, hiç söylemediğim şeyler için bana saldıran seslerin yanı sıra, hiç söylemediğim şeyler için beni savunmaya başlayanlar da bir o kadar çoğaldı. Bir nebze ürkütücü bulduğum bu faaliyetin sansasyon ya da eğlencenin ötesinde bir şey olabileceğini o zaman sezdim; görünen o ki duygulardan ibaret bir durum değildi bu. Yazarla okuyucu arasında kimi zaman gerçek bir iletişim bozukluğu yaratan ama art niyet içermeyen yanlış anlamalardan ya da kitabımdan ziyade kitabımın ele aldığı döneme ilişkin tarafsız ve ayrıntılı yeni bir incelemeye önayak olmasından endişe eden çıkar gruplarının uydurmaları ve çarpıtmalarından fazlası söz konusuydu.

Baştan aşağı ahlaki pek çok sorunu mütemadiyen gündeme getiren bir tartışmaydı. Oysa bunların çoğu aklımın ucundan bile

geçmemişti, diğerlerineyse sadece üstünkörü değinmiştim. Kitabımda davanın olgulara dayanan bir anlatımını sunmuştum; hatta kitabın altbaşlığı, *Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor*, bana bu davanın olgularıyla açıkça teyit edilmiş göründüğünden ek bir açıklama yapmaya gerek duymamıştım. Kötülüğe ilişkin teorilerimizle çeliştiği için şok edici bulduğum bir olguya, yani doğru olmakla birlikte akla yatkın olmayan bir şeye dikkat çekmiştim.

Haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan iyi olduğuna Sokrates'ten beri hepimizin hâlâ inandığına her nedense kesin gözüyle bakmıştım. Bu kanaatin hatalı olduğu ortaya çıktı. Ayartmanın her türlüsüne karşı koymanın mümkün olmadığına dair yaygın bir inanç vardı; bıçak kemiğe dayandığında hiçbirimize güven duyulamayacağı ya da güvenilir olmamızın zaten mümkün olmadığı, ayartılmanın mecbur bırakılmaktan farksız olduğu iddia ediliyordu. Oysa bunun bir aldatmaca olduğunu herkesten önce keşfeden Mary McCarthy'nin kelimelerinde dile gelen bunun tam tersiydi: "Şayet biri size bir silah doğrultup, 'Arkadaşını öldür, yoksa seni öldürürüm' diyorsa, sizi *teşvik ediyordur*, hepsi bu." Demek ki kişinin hayatı tehlikede olduğu için doğru yoldan sapması hukuken suçta mazeret teşkil etse bile, suç için ahlaki bir gerekçe sayılamazdı. Ama en sonunda bana söylenen ve –kesin bir yargıyla sonuçlanması kaçınılmaz olan bir davadan bahsettiğimiz düşünüldüğünde– son derece şaşırtıcı gelen, asıl yanlışın yargılamak olduğuydu: Aynı durumda bulunmamış biri yargılayamaz. Ne tesadüf ki, Eichmann da bölge mahkemesinin kararına karşı aynı iddiada bulunmuştu. Seçenekleri olduğu ve caniyane görevlerden kaçınabileceği söylendiğinde, bu görüşlerin her şey olup bittikten sonra üretilen yargılardan doğmuş savaş sonrası efsaneler oldukları ve işin aslını bilmeyen ya da unutmuş olan kişiler tarafından savunuldukları konusunda ısrar etmişti.

Yargılama hakkı ya da ehliyetine dair tartışmanın en önemli ahlaki meseleye temas etmesinin birden çok nedeni vardır. Burada iki nedenden söz etmekle yetineceğim: Birincisi, çevremdekilerin çoğu ya da tamamı meseleye önyargılı yaklaşıyorsa, doğruyu yanlıştan nasıl ayırabilirim? *Ben kimim ki yargılayayım?* Ve ikincisi, dahil ol-

madığımız geçmiş vakaları ve olayları, şayet mümkünse, ne ölçüde yargılayabiliriz? Son soruya cevaben diyebilirim ki, bu kabiliyete sahip olduğumuzu inkâr ettiğimiz takdirde ne tarihyazımının ne muhakeme usulünün mümkün olacağı gün gibi açıktır. Hatta bir adım daha ileri gidilerek, yargılama kapasitemizi kullanırken, her şey olup bittikten sonra üretilen yargılara başvurmadığımız anların pek nadir olduğu öne sürülebilir. Aynısı, görgü tanıklarının beyanlarından ya da olay sırasında orada bulunanların yargılarından şüphe duymak için haklı nedenlere sahip bir duruşma hâkimi için geçerli olduğu ölçüde, tarih yazıcısı için de geçerlidir. Ne var ki, dahil olmadığımız bir vakayı yargılama meselesine çoğu zaman kibir suçlaması eşlik eder. Sırf bir hata işlendiğine hükmettiği için, kim kendisinin aynı hatadan daima muaf olacağını varsayabilir ki? Bir insanı cinayetten mahkûm eden bir yargıç bile şöyle diyebilir: Şükürler olsun ki benim başıma gelmedi!

İlk bakışta bütün bu çekinceler safsata gibi görünse bile, birçok kişi, hem de manipüle edilmedikleri halde abuk sabuk konuşmaya başlamışsa, dahası bu kişilerin bazıları zeki insanlarsa, durumun saçmalıktan ibaret olduğu söylenemez. Yargılamaktan korkmak toplumumuzda oldukça yaygındır. Fakat bu korkunun İncil'de geçen "Başkasını yargılamayın ki siz de yargılanmayasınız" sözüyle yakından uzaktan alakası yoktur. Şayet bu korku, "ilk taşı atmak" tabirine dayanıyorsa, bu sözü suistimal ediyordur. Çünkü yargılamaktan kaçınmanın ardında özgür bir failin varlığından duyulan şüphe gizlidir; yaptığından sorumlu ya da onu üstlenmekle yükümlü tek bir kişinin bile bulunmadığı şüphesi böylece doğar. Ahlaki meselelerin tesadüfen bile olsa gündeme gelmesiyle beraber, onları gündeme getiren kişiye bu ürkütücü özgüven yoksunluğu ve ondan kaynaklı gururla, dahası, sahte bir alçakgönüllülükle karşı çıkılacaktır. "Ben kimim ki yargılayayım?" sözlerinin esas anlamı şudur: Hepimiz birbirimize benziyoruz, aynı ölçüde kötüyüz ve biraz olsun düzgün kalmayı deneyenler veya deniyormuş gibi yapanlar ya azizdir ya da sahtekâr, ama kim olurlarsa olsunlar, bizi rahat bırakmalılar. Dolayısıyla bir gün birisi çıkıp tarihsel eğilimlerin ve diyalektik hareketin, yani işini insanların

haberi olmadan gören ve onların yaptığı her şeye derin bir anlam yükleyen o gizemli zorunluluğun, edimlerin ve olayların kaynağı olduğunu söylemek yerine belirli bir suçu belli bir kişiye isnat ederse, hemen büyük bir yaygara kopar. Hitler'in eylemlerinin köklerinin Platon'a veya Gioacchino da Fiore'ye, Hegel'e veya Nietzsche'ye ya da modern bilim ve teknolojiye, nihilizme veya Fransız Devrimi'ne uzandığı kabul edildiği sürece sorun yoktur. Ama Hitler'in bir kitle katili olarak adlandırılmasıyla beraber, –bu benzersiz katilin üstün politik yetenekleri olduğu ve Üçüncü Reich fenomeninin sadece Hitler'in kimliği ya da insanlar üzerindeki etki gücü temelinde açıklanamayacağı teslim edildiği halde– böyle bir hükmün düzeysiz ve inceliksiz olduğu ve tarihin yorumlanmasında rol oynamaması gerektiği yönünde mutabakata varılır. Bu noktadan hareketle yine güncel bir tartışmayla bağlantılı bir diğer örnek verilebilir. Rolf Hochhuth'un piyesi *Vekil*'de [*Der Stellvertreter*] Papa XII. Pius, Yahudiler Doğu'da büyük bir katliama uğrarken olağandışı bir sessizliğe gömülmekle suçlanmıştı. İtirazların yükselmesi çok gecikmedi. Üstelik bu itirazlar, tepki vermesi nihayetinde anlaşılır olan Katolik Kilisesi hiyerarşisiyle sınırlı değildi. İmaj çalışmalarında doğuştan usta olanlar da uydurmalarla bu iddiaya karşı çıkmış, Hochhuth'un Hitler ve Alınan halkını temize çıkarmak için Papa'yı suçlayıp baş zanlı ilan ettiğini söylemişlerdi, oysa bunun doğru olmadığı açıktı. Ama tartıştığımız bağlamda asıl önemli olan, Papa'yı suçlamanın "elbette" beyhude olduğu, esasen Hıristiyan dünyasının tümüyle zan altında olduğu serzenişidir. Hatta daha da ileri gidilir: "Ciddi suçlamalar için dayanakların mevcut olduğu şüphe götürmez ama sanık sandalyesinde insan ırkı oturmaktadır."* Burada dikkat çekmek istediğim nokta, Alman halkına ve bu halkın ortak geçmişine istinaden ilk defa kullanılan kolektif suç kavramının bugün herkesin malumu olan tutarsızlıklarıyla sınırlı değil. Hem Almanya'nın hem de Luther'den Hitler'e uzanan Alman tarihinin topyekûn suçlanmasının pratik-

---

* Robert Weltsch, "Ein Deutscher klagt den Papst an", *Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths "Stellvertreter" in der öffentlichen Kritik içinde*, edit. F. J. Raddatz (Rowohlt: 1963) 156. (e.d.)

teki sonucu, gerçekten suç işlemiş olanların örtbas edilmeleri olmuştu. Ne de olsa herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değildir. İlk başta sırf Almanlara mahsus olan yere Hıristiyanlık ya da insan ırkı konulduğunda kavramın anlamsız olduğu görülecektir; çünkü artık Almanlar bile suçlu değildir: Kolektif suç kavramı ad bile veremediğimiz bir "hiç kimseye" atfedilir. Yaptığım değerlendirmelere ek olarak belirtmek isterim ki, bu denli pervasız entelektüel manevralardan medet umulduğuna göre, iktidarda ya da yüksek makamlarda bulunmuş olanlar başta olmak üzere, ölü yahut diri kişiler hakkında yargıda bulunmaktan, onların adlarını vermekten ve onlara suç atfetmekten duyulan korku kemikleşmiş olmalıdır. Hiçbir zaman Hıristiyanlık âleminin tamamı suçlu görülmemiştir; Hıristiyanlığın XII. Pius'tan çok daha beter birçok papaya rağmen sapasağlam kalabilmesinin tam da bu nedenle mümkün olduğu gayet açık değil mi? Peki ya yüksek makamdaki bir şahsı kurtarmak için; hem de suç işlediği dahi iddia edilmeyen, vahim olduğu açık bir umursamazlıktan dolayı sadece vebal altında kalan birini kurtarmak için insan türünü külliyen harcayanlara ne demeli?

Umursamazlığın veballeriyle ilgili bir kanun olmadığı gibi, insanların kurduğu hiçbir mahkemenin bu konuda hüküm vermeye yetkisi olmaması hem hayırlı hem akıllıcadır. Ama kişisel sorumlulukla ilgili meseleleri savuşturmayı neredeyse imkânsız kılan bir kurumun toplum içindeki varlığını sürdürüyor olması da bir o kadar hayırlıdır. Bu kurumda –Zamanın ruhundan* Oidipus kompleksine kadar– özgül olmayan, soyut nitelikte olan tüm gerekçelendirmeler çöker. Sistemler, eğilimler ya da ilk günah değil, sizin benim gibi kanlı canlı insanlar yargılanır burada. Elbette bu insanların edimleri yine insani edimlerdir, ama ortak insanlığımızın bütünlüğü için muhafaza edilmesi şart olan bir kanunu çiğnediklerinden ötürü mahkeme önüne çıkartılırlar. Hukuki ve ahlaki meseleler özdeş değildir, buna rağmen aralarında ortak bir bağ vardır, çünkü ikisi de yargı gücünün varlığını şart kılar. Yine de öyle sorular vardır ki, ne yaptığının farkında olan hiçbir mahkeme kâtibi onlarla

* *Zeitgeist.* (ç.n.)

uğraşmaktan kendini alıkoyamaz: Hukuk bilgisinden bağımsız olarak doğruyu yanlıştan nasıl ayırabiliriz? Aynı durumda bulunmamış olmamıza rağmen yargılayabilir miyiz?

İkinci kişisel yorumumu bu noktada yapmayı uygun görüyorum. "Oturduğum yerden ahkâm kesmem" ile hiddetlenen ortam, tıpkı düşündüğüm gibi, aramızdaki çoğu kişinin ahlaki meselelerle yüzleşmekten ne denli rahatsız olduğunu kanıtlamış olsa bile –ki bence durum buydu–, kendi adıma en ufak bir rahatsızlık duymadığımı belirtmem gerek. Entelektüel oluşumumun ilk safhaları ahlaki sorunların pek ilgi çekmediği bir atmosferde geçmişti; şu varsayımın etkisinde yetiştirildik: *Das Moralische versteht sich von selbst*, ahlaklı davranış tabii olandır. Çoğunlukla karakter olarak değindiğimiz ahlaki doğruluk hakkında gençken ne düşündüğümü gayet iyi anımsıyorum; böyle bir erdemin her daim vurgulanmasını kaba bulurdum, çünkü karakter olarak adlandırılan ahlaki doğruluğun da tabii olduğunu, dolayısıyla fazla önem taşımadığını düşünürdük; bir kişinin değerlendirilmesi bakımından belirleyici bir nitelik sayılmazdı örneğin. Elbette ahlaki zaaflarla, metanetsizlik ve sadakatsizlikle, baskı altında, özellikle kamuoyu baskısı altında ortaya çıkan ve belli başlı bazı toplumların eğitimli tabakasının alametifarikası olan o garip, neredeyse kendiliğinden teslimiyetle arada sırada karşılaşıyorduk. Fakat böyle şeylerin ne denli önemli olduğu, özellikle de nelere sebep olabilecekleri konusunda hiçbir fikrimiz yoktu. Bu tür fenomenlerin doğası hakkında pek bir şey bilmediğimiz gibi, biraz olsun umurumuzda da değillerdi ne yazık ki. Meğer öğrenmemiz için bizlere fazlasıyla fırsat tanınacakmış. Benim neslimin ve aynı kökeni paylaştığımız insanların 1933 yılında başlayan eğitimi, önceleri kimsenin mümkün olabileceğine inanmadığı canavarlıklardan sadece Alman Yahudilerinin değil, tüm dünyanın haberdar olduğu gün sona ermedi. Almanya'nın yenilgisinden beri öğrendiklerimiz –ki bunlar hiç yabana atılır şeyler değildi– 1933'ten 1945'e uzanan o ilk on iki senede edinilen bilginin ekleri ve uzantıları sayılabilir ancak. Birçoğumuz 1933'ten ziyade, 1941, 1942 ve 1943'te olanları ve acı sona kadar devam eden şeyleri kabullenebilmek için son yirmi yıla

gerek duymuştuk. Kişisel ıstırabı ya da kederi değil, şimdilerde fark ettiğimiz gibi, ilgili tarafların hiçbirinin kendileriyle henüz bağdaştıramadığı dehşeti kastediyorum. Almanların bütün bu karmaşa için buldukları "üstesinden gelinemeyen geçmiş" terimi oldukça şaibeliydi. Nedense Almanya'nın geçmişi, bugün, bunca yıldan sonra bile, medeni dünyanın büyük bir bölümü için "baş edilmez" bir şey olarak kalmıştır. Söz ettiğim dönemde, canavarlığı tüm çıplaklığıyla ifşa eden dehşet hem bana hem de başka birçok kişiye tüm ahlaki kategorilerin sınırlarını aşan, tüm hukuki standartları yıkan bir şey gibi görünmüştü, çünkü insanların ne affedebilecekleri ne de layıkıyla cezalandırılabilecekleri bir şeydi. Ve korkarım ki dilden yoksun bu dehşetin içinde hepimiz, önceden bize öğretilmiş tam olarak ahlaki ve kullanışlı dersleri unutmaya meylettik, ama mahkeme salonlarının içinde ve dışında gerçekleşen birçok tartışmada bunlar bize tekrar öğretilecekti.

İnsanın hiçbir şey öğrenmediği dilsiz dehşetin, insan davranışlarının yargılanmaya halihazırda açık olduğu, hiç dehşet uyandırmayan ama çoğunlukla tiksindirici olan deneyimlerden farkını netleştirmek için, ilk olarak, bariz olmasına rağmen pek değinilmeyen bir gerçekten bahsedeyim. Aklı başında hiç kimsenin, o dönemde bile, en beterinden başka bir şey bekleyemeyeceği hakiki suçlunun davranışı, teorik olmayan ilk ahlak tahsilimizde hiçbir zaman önem arz etmemişti. Dolayısıyla, fırtına birliklerinin (SA) toplama kamplarında yaptıkları canavarlıklar ve gizli polisin işkence hücreleri bizi çok öfkelendirmiş ama ahlaken rahatsız etmemişti. İktidardaki kalantor Nazilerin demeçleri yüzünden ahlaki infiale kapılmak da gerçekten tuhaf olurdu, sonuçta kanaatleri herkesçe yıllardır biliniyordu. O zamanki yeni rejim bizim açımızdan çok karmaşık politik bir problemden ibaretti, veçhelerinden biriyse kamu alanına sirayet eden canilikti. Sanırım acımasız terörün sonuçlarına hazırlanmıştık ve bu tür bir korkunun çoğu insanı korkak yapmasının kuvvetle muhtemel olduğunu kabullenmeye razıydık. Bütün bu olanlar korkunç ve tehlikeliydi, ama ahlaki bir problem teşkil etmiyordu. Ahlaki meseleler "eşgüdüm" fenomeniyle başgösterdi; yani korkunun tetiklediği ikiyüzlülükle değil,

Tarihin trenini kaçırmamak yönündeki o aceleci hevesle. Toplumun her kesiminden ve kültür dallarının hepsinden gelen tanınmış figürler kanaatlerini sanki bir gecede canı gönülden değiştirivermişti, ayrıca bunu yaşam boyu sürmüş dostlukları bozmakta ve gözden çıkarmakta beis görmeden, akıl almaz bir kolaylıkla yapmış gibiydiler. Kısacası, bizi düşmanlarımız değil, durumun bu hale gelmesinde hiçbir etkisi olmayan arkadaşlarımızın davranışları incitmişti. Nazilerden onlar sorumlu değildi, Nazilerin başarısından sadece etkilenmişlerdi ve kendi yargılarını Tarihin Hükmü olarak yorumladıklarının karşısına koymaktan acizdiler. Nazi rejiminin ilk dönemlerinde, kişisel sorumluluğun değil, kişisel *yargının* neredeyse evrensel addedilebilecek yıkımını dikkate almadan gerçekte ne olduğunu kavramak imkânsızdır. Bahsettiğim insanların çoğunun çabucak kendilerine geldikleri doğrudur. 20 Temmuz 1944'te Hitler'e karşı düzenledikleri komplonun cezasını hayatlarıyla ödeyen insanların bir dönem rejime bağlı olduklarını da herkes bilir. Yine de, bir yabancının zor idrak edeceği bu erken ahlaki bozulmayı, Alman toplumunun savaş yıllarında gerçekleşecek topyekûn yıkılışının kostüm provasına benzetiyorum.

Bu kişisel konuları yersiz bulduğum kibir suçlamasına değil, ahlaki meseleler hususunda hemen hiç hazırlığı olmayan insanların onları tartışmaya hakkı olup olmadığına ilişkin daha makbul bir şüpheye kendimi maruz bırakmak için dikkatinize sundum. Sanki her şeyi sil baştan, en ham haliyle, yani deneyimlerimizi altında toplayabileceğimiz kategoriler ve genel kurallardan yardım almadan öğrenmek icap ediyordu. Oysa öteki tarafta, yüksek meziyet sahibi oldukları ahlaki konulara her şeyden çok hürmet gösteren kişiler yer alıyordu. Bu kişilerin herhangi bir şey öğrenmekten aciz oldukları açığa çıktı; daha da kötüsü, ayartmalara kolay teslim olup, olay esnasında ve olaydan sonra geleneksel kavramlar ve kıstaslara başvurmalarıyla bunların ne denli yetersiz kaldıklarını, göreceğimiz gibi, koşullar bilfiil doğduğunda kullanılmak üzere formüle edilmediklerini en açık şekilde gösterdiler. Bu kavramlar ve kıstaslar tartışıldığı sürece, kırk katır mı kırk satır mı pozisyonuna takılıp kaldığımız daha da netleşiyor sanırım.

Bütün bu konuların bizde uyandırdığı tedirginliği kayda değer bir örnekle açıklamak üzere, hukuken öngörülmüş cezalar sorununu dikkate alalım. Bu cezaların gerekçesi olan temeller genelde şöyle sıralanır: toplumun suça karşı korunmasının gerekliliği, suçlunun ıslahı, potansiyel suçlular için uyarı niteliğindeki caydırıcı güç, bir de denkleştirici adalet. Kısa bir değerlendirme bile bu saydıklarımızın hiçbirinin savaş suçluları denilen kişilerin cezalandırılması için geçerli bir temel teşkil etmediğine sizi ikna edecektir. Sıradan birer suçlu olmayan bu kişilerin başka suçlar işlemesini beklemek mantıken yanlıştır; toplumun onlardan korunması gerekmez. Hapis cezası yoluyla ıslah edilmeleriyse sıradan suçluların durumuna kıyasla bile daha az olanaklıdır. Gelecekte bu tür suçluları caydırma meselesine gelince, bu suçların olağanüstü koşullar altında işlendiği yahut işlenebileceği göz önüne alındığında, elimizdeki olanaklar yine umut vaat etmeyecek kadar azdır. Hukuken öngörülmüş cezaların faydacı olmayan ve dolayısıyla güncel hukuki düşünceye bir anlamda uymayan biricik gerekçesi, kısas mefhumu bile, savaş suçlarının ağırlığı dikkate alındığında güçlükle uygulamaya konulabilir. Atıfta bulunduğumuz ceza gerekçelerinin çoğu, savaş suçluları söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirse bile, cezalandırmaktan feragat etmek, binlerce, yüz binlerce, hatta milyonlarca insanın katili olanların yakayı sıyırmalarına izin vermek, adalet duygumuzun tahammül sınırlarını zorlayacaktır. Hukukun ve onun tayin ettiği cezaların, bu dünyada intikamın sonu gelmeyen kısır döngüsünü kırmak amacıyla ortaya çıktığı gerçeği bir kenara konularak belirtilmelidir ki, meselenin bir intikam arzusundan ibaret olduğunu ileri sürmek gülünç olur. İşte bu nedenle burada, adalet duygumuz gereğince cezayı talep ediyor ve pay ediyoruz. Fakat öte yandan, aynı adalet duygusu, ceza ve gerekçesiyle ilgili önceki tüm mefhumlarımızın bizi yüzüstü bıraktığını bildiriyor.

Bu tür ahlaki konuları tartışma hakkı kimlerin olmalı mevzusuna dair kişisel gözlemlerime dönecek olursam: Deneyime uymayan standartları ve normları olanların mı, yoksa deneyimlerinden, hem de yerleşmiş kavramların model teşkil etmediği deneyimlerinden gayrı başvuracakları tek bir şey bile olmayanların mı? Tikel du-

rumları ve kerteleri kapsamı altına alan yerleşmiş standartlara, normlara ve genel kurallara dayanmadan nasıl düşünebilir, hatta bağlamımız açısından daha da önemlisi, nasıl yargılayabilirsiniz? Ve bağlamımız açısından daha da önemli görünen şu ki, yargılamak nasıl mümkün olabilir? Ya da başka türlü söylenirse, alışılmış standartların yıkılmasının alameti olan ve bu yüzden genel kurallar içinde, bu kuralların istisnaları olarak bile öngörülmemeleri anlamında emsalsiz olan vakalarla karşı karşıya kaldığında insandaki yargı yetisine ne olur? Bu sorulara yönelik geçerli bir yanıt, yine insani yargının son derece gizemli kalmış doğasının analiziyle, bu yetinin sınırlarının analiziyle işe koyulmayı gerektirir. Çünkü ancak duygulara ya da kişisel çıkarlara kapılmadan rasyonel bir şekilde yargılayabilmemizi sağlayan ve aynı zamanda kendiliğinden çalışan, yani tikel vakaları kapsayan standartlara ve kurallarla güdümlü olmayan, tersine, ilkelerini yargılama etkinliğinin ta kendisi sayesinde edinen bu yetinin insanda bulunduğunu varsaydığımızda risk alabiliriz. Ancak bu varsayım altında, bu çok kaygan ahlaki zeminde sağlam bir temel bulmak umuduyla kendimizi riske atabiliriz.

Neyse ki bu akşamki konu başlığımız sizlere bir yargı felsefesi önermemi gerektirmiyor. Ancak ahlak ve onun dayanakları problemine ilişkin sınırlı bir yaklaşım bile, hem genel bir sorunun hem de korkarım ki genelde kabul görmemiş birkaç ayrımın netleştirilmesini gerektirir. Seçtiğim başlığın ilk kısmı işte bu genel sorunla ilgili: “Kişisel Sorumluluk.” Bu terim, her yönetimin kendi öncüllerinin, her ulusun da kendi geçmişinin (haksız olanlar da dahil) tüm eylemlerini üstlendiğini ifade eden politik sorumlulukla karşıtlık içinde anlaşılmalıdır. Napolyon, devrimden sonra Fransa’da iktidarı ele geçirip Aziz Louis döneminden Kamu Selameti Komitesi’ne dek Fransa’nın, yapmış olduğu her şeyin sorumluluğunu üstleneceğini söylediğinde, politik yaşamın en temel olgularından birini biraz güçlü biçimde ifade etmişti sadece. Ulus meselesi de böyledir; bir tarihsel sürekliliğe doğmasından ötürü her kuşak, babalarının günahlarının yükünü taşıdığı gibi, atalarının edimleriyle de kutsanmıştır. Politik sorum-

luluk üstlenen her kim olursa olsun, eninde sonunda Hamlet'in sözlerini yineleyecektir:

Zembereğinden boşalmış bir zaman bu.
Ne melun şanstır ki, düzeltmesi de bana kalmış!*

Zamanı düzeltmek, dünyayı yenilemek demektir ve bunu yapabiliriz, çünkü bizden önce orada bulunan ve bizler onun yükünü varislerimize bırakıp ayrıldıktan sonra da orada bulunmaya devam edecek bir dünyaya her birimiz birer acemi olarak gelmişizdir. Ne var ki burada tartıştığım bu tür bir sorumluluk değil; az önce değindiğim sorumluluğun kişisel olmadığı açık ve net, üstelik babalarımızın veya halkımızın veya insan türünün günahları için, kısacası *yapmadıklarımız* için suçlu hissettiğimizi ancak metaforik anlamda söyleyebiliriz. Ahlaki yönden değerlendirildiğinde, bir kişinin somut bir şey yapmadığı halde suçlu hissetmesi, gerçekten sorumlu olduğu bir suç bulunduğu halde biraz olsun suçluluk duymaması kadar yanlıştır. Almanya'da savaş sonrası dönemde suçluların büyük çoğunluğu zerre pişmanlık göstermeye yanaşmazken, bireysel olarak tamamen masum olan insanlar birbirlerini ve bütün dünyayı nasıl da suçlu hissettiklerine inandırmaya çalışmışlardı. Bu durumu her zaman ahlaki şaşkınlığı mükemmelen ifade eden bir örnek olarak görmüşümdür. Kolektif suçun böylesine kendiliğinden kabul edilmesinin, gerçekten bir şey *yapmış* olanların örtbas edilmesinde çok etkili olması, kasıtsız ama kaçınılmaz bir sonuçtur: Önceden belirttiğimiz gibi, herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değildir. Kısa süre önce Almanya'da zamanaşımı süresinin Nazi katillerinin aleyhine uzatılması müzakere edilirken, adalet bakanı, Almanların "aramızdaki katiller" olarak adlandırdıkları insanların bulunması için daha fazla çaba göstermenin, katil olmayan Almanların ahlaki kayıtsızlığından başka sonuç doğurmayacağını iddia ederek bu talebe karşı çıkmıştı (*Der Spiegel,* no. 5, 1963, s. 23). Böylece, bir kez daha, bu ahlaki şaşkınlığın nasıl tehlikeli bir hal alabileceğini görmüş olduk. Kulağımıza ilk defa çalınan yeni bir

* William Shakespeare, *Hamlet,* çev. Can Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1992. (ç.n.)

iddia değildi bu. Eichmann'a verilen idam cezasının infaz edilmesi kararı birkaç sene önce geniş çaplı bir ihtilafa neden olmuştu; sıradan Almanların vicdanını rahatlatabileceği, Martin Buber'in öne sürdüğü üzere, "Almanya'daki birçok gencin hissettiği suçluluğun kefaretini ödemeye hizmet edeceği" gerekçesiyle karara muhalefet ediliyordu. Oysa Almanya'daki genç insanlar, hiçbir şey yapmış olamayacak denli genç olanlar suçlu *hissediyorlar*sa, ya hatalıdırlar ya kafaları karışmıştır ya da entelektüel oyunlar oynuyor olmalılar. Kolektif suç veya kolektif masumiyet diye bir şey yoktur; suç ve masumiyet ancak bireylere atfedildiği takdirde anlam ifade eder.

Çok değil bir süre önce, Eichmann davasının tartışıldığı süreçte, bu görece basit konular, benim dişliler teorisi olarak adlandıracağım mekanizma dolayısıyla karmaşık bir hale bürünmüştü. Politik bir sistemi en çarpıcı karakteristiklerine –nasıl çalıştığına, yönetimin çeşitli kolları arasındaki ilişkilere, emir kanallarını içeren devasa bürokratik mekanizmaların nasıl işlediğine, gerek sivillerin gerek askeri ve polis kuvvetlerinin birbirine nasıl bağlanmış olduğuna– değinerek betimlediğimizde, her bireye idarenin sürdürülebilirliği için sistemin kullandığı dişliler ve çarklar olarak değinmek kaçınılmaz olur. Her dişlinin, yani her bireyin yeri, sistemde değişime neden olmaksızın doldurulabilmelidir, aslına bakılırsa tüm bürokrasilerin, sivil kamu hizmetlerinin ve tüm yükümlülüklerin temelinde yatan varsayım budur. Bu bakış açısı politika biliminin bakış açısıdır. Politika bilimine özgü referans çerçevesi içinde bir suçlamada ya da bir değerlendirmede bulunduğumuz zaman, iyi yahut kötü sistemlerden söz eder, vatandaşların özgürlüğünü mutluluğunu ya da sisteme katılım oranlarını kriter olarak alırız. Fakat sistemin bütün olarak çalışmasını sağlayanların kişisel sorumluluğu sorunu, marjinal bir meseledir. Savaş sonrası davalarda sanıkların kendilerini mazur göstermek için söyledikleri, bu anlamda gerçekten doğrudur: Ben yapmamış olsaydım başka birisi yapabilirdi ve yapardı.

Çünkü normal bir yönetimde sayıları görece az olsa bile adlandırılmaları hâlâ mümkün olan karar alıcılar, totaliter diktatörlükler bir yana, bütün diktatörlüklerde Bir figürüne indirgenmiş, idari kararların denetimine ya da onaylanmasına aracı olan

tüm kurum ve kuruluşlarsa feshedilmiştir. Hiç değilse Üçüncü Reich'ta, karar verebilen, kararları vermiş olan ve dolayısıyla siyasi manada tümüyle sorumlu tek bir adam vardı. Bu adam Hitler'in ta kendisiydi, bu nedenledir ki, bir defasında kendini Almanya'daki yeri doldurulamaz tek adam olarak tanımladığında megalomani krizinin etkisinde değildi, son derece doğru konuşmuştu. En üst kademesinden en alt kademesine kadar kamu işleriyle bağlantılı diğer herkes, farkında olsalar da olmasalar da esasen sadece birer dişliydiler. Öyleyse onlardan başka sorumlu yok muydu?

Eichmann duruşmasında hazır bulunmak üzere Kudüs'e gittiğim zaman, mahkemeye göre tesis edilmiş salon düzeni içinde görülen bir davanın sunduğu en büyük avantajın, bu dişliler meselesinin anlamsızlığını ifşa etmesi ve dolayısıyla bizi sözünü ettiğim sorunların her birine farklı bir açıdan bakmaya zorlaması olduğunu sezmiştim. Savunmanın Eichmann'ın bir dişliden ibaret olduğunu ileri süreceğini tahmin etmek zor değildi, sanığın kendi görüşünün aynı yönde olması da muhtemeldi, zaten bir noktaya kadar bu görüşü savundu; oysa iddia makamının sanığı en önemli dişli olarak –Hitler'den bile önemli ve kötü biri olarak– gösterme gayretkeşliği beklenmedik bir tuhaflıktı. Yargıçlar doğru ve uygun olanı yapıp bu mefhumu tümüyle göz ardı ettiler, ben de bu mefhumu ne tasvip ne de tenkit etmiş, onların yaklaşımını benimsemiştim. Zaten yargıçların ellerinden geleni yaparak açıkça göstermeye çalıştıkları gibi, mahkeme salonunda bir sistem, bir Tarih ya da tarihsel eğilim, anti-semitizm gibi bir "izm" değil, bir insan yargılanır. Sanığın bir görevli olduğu ortaya çıkarsa, tam da görevli kişi aynı zamanda bir insan olduğu için ona suçlama yöneltmek mümkün olur, çünkü sanık mahkeme önünde insan sıfatıyla bulunur. Elbette suç örgütlerinin çoğunda ağır suçlar çarkın küçük dişlileri tarafından işlenir. Oysa Üçüncü Reich sadece alt kademelerde görev yapan memurlarından değil, tüm memurlarından suça karışmış olduklarına delalet eden somut deliller talep etmiştir. Hatta bu tedbirin, Üçüncü Reich'taki örgütlü suçun karakteristiklerinden biri olduğu bile söylenebilir. Buna bağlı olarak, mahkemenin sanığa sorduğu soru şöyle ifade bulur: Siz, şu isim-

li, şu doğum tarihli, şurada doğmuş, hüviyeti belli ve dolayısıyla eşi benzeri olmayan birey, size isnat edilen suçu işlediniz mi? Ne sebeple işlediniz? Ve sanık bu soruyu, "Bu suçu birey olarak ben işlemedim, kendi inisiyatifimle bir şey yapmaya ne iradem ne de gücüm vardı; sistemin yeri doldurulabilir basit bir dişlisiydim, benim yerimde bir başkası olsa yine aynısını yapardı; bugün bu mahkeme önünde bulunmam bir rastlantıdır," biçiminde yanıtlıyorsa, mahkeme bu yanıtı esasla ilgili olmadığı gerekçesiyle dikkate almayacaktır. Sanık kanun nezdinde bir temsilci olsaydı, suçu ancak temsil ettiği sistem adına kabul edebilir ya da reddedebilir, dolayısıyla gerçekten bir *günah keçisi* olurdu. (Eichmann'ın temennisi bir günah keçisi olmaktı; kendini herkesin önünde asmayı ve tüm "günahları" üstlenmeyi önermişti. Mahkeme ona bu son fırsatı tanımayarak duyguların bir defa daha yükselmesini engelledi.) Bürokratik sistemlerde sorumlulukların üstlenilmemesi olağan bir durumdur. Politika biliminin terimlerine göre, yani –halkın, bir tek şahsın, azınlığın ya da çoğunluğun egemenliğinde değil, kurumların egemenliğinde– bir yönetim biçimi olarak tanımlandığı zaman, bürokrasinin kimsenin iktidarı olmadığı ve tam da bu yüzden en insaniyetsiz, en acımasız egemenlik biçimi olduğu görülür. Fakat bu gibi tanımlar mahkeme salonlarında işe yaramaz. "Ben yapmadım, bir dişlisi olduğum sistem yaptı," biçimindeki bir yanıt, mahkemenin derhal bir sonraki soruyu yöneltmesine neden olacaktır: "Peki niye bir dişli olduğunuzu ya da o koşullar altında bir dişli olmayı niçin sürdürdüğünüzü açıklayabilir misiniz?" Suçlanan birey sorumluluğu üstünden atmak istiyorsa, suça karışan diğer bireyleri belirtmeli, adlarını vermelidir, o zaman adı geçen bireylere bürokratik tahakkümün ya da başka bir zorunluluğun somut örnekleri olarak değil, muhtemel müşterek sanıklar olarak muamele edilecektir. Tüm benzeri davalar gibi Eichmann davası da ilgi uyandırabilmişse eğer, Reich Ana Güvenlik Ofisinin IV Numaralı Şubesi B4 Bölümündeki bir "gönderge" ya da bir dişlinin insana dönüştürülmesine aracı olduğu içindir. Bu işlemin dava henüz görülmeden önce büyük ölçüde başarılmış olması, hem kişisel sorumluluk sorununun hem de hukuk tarafından öngörü-

len cezalar sorununun gündeme getirilmesini mümkün kılmıştır. Fakat bu noktadan hareketle sistemlerin insanları dişlilere dönüştürmesi, totaliter sistemlerinse bunu topyekûn başarması olgusunun, yani çarkın bir dişlisi olma olgusunun yargılandığı sonucuna varamayız. Böyle bir yorum yargılamanın kesin sınırlamalarından kurtulmanın bir diğer yoludur sadece.

İnsan sorumluluğunun sisteme yüklenmesine ne yargılama usulleri ne de diktatörlük koşullarında kişisel sorumluluk sorunu elverir, yine de sistemi tümüyle göz ardı etmek mümkün değildir. Sistem gerek hukuki gerek ahlaki açıdan koşullar biçiminde tecelli eder; koşulların temel olanaklardan mahrum insanların yoksulluk ortamında işlediği suçlara mazeret teşkil etmediği ama hafifletici nedenler olarak dikkate alındığı söylendiğinde verilmek istenilen anlam neredeyse aynıdır. Bu nedenle, seçtiğim başlığın ikinci kısmına, "Diktatörlük" konusuna değinmeden önce, bu koşulları kavramayı kolaylaştıracak birkaç ayrıma dikkat göstermenizi isteyeceğim. Totaliter yönetim biçimleriyle bilindik anlamıyla diktatörlükler aynı şey değildir; ayrıca, söyleyeceklerimin çoğu sadece totaliterlik için geçerli. Eski Roma'daki anlamıyla diktatörlük, meşru anayasal yönetimin olağanüstü bir durumda başvurduğu, zaman ve güç bakımından kesin surette sınırlandırılmış bir tedbir olarak tasavvur edilmiş ve öyle kalmıştır; bu tedbiri halen afet bölgelerinde ya da savaş zamanında ilan edilen olağanüstü hal ya da sıkıyönetim uygulamalarından gayet iyi biliriz. Ayrıca, modern diktatörlükleri yeni yönetim biçimleri olarak biliriz; bu yönetimlerde ya ordu iktidara el koyarak vatandaşların politik hak ve özgürlüklerini ellerinden almıştır ya da siyasi partilerden biri geri kalan tüm partiler ve dolayısıyla örgütlü muhalefet aleyhine devlet aygıtlarını ele geçirmiştir. Her iki örnekte de politik özgürlüğün sona erdiği açıktır, ama özel yaşama ve politik olmayan faaliyetlere müdahale edileceğine kesin gözüyle bakılamaz. Bu gibi rejimlerin, politik muhaliflerine acımasızca zulmettikleri doğrudur, üstelik bizim kavradığımız anlamda anayasal yönetim biçimlerine benzemedikleri açıktır (muhalefetin haklarını gözeten hükümler oluşturulmaksızın anayasal bir yönetim mümkün olmaz), yine de

bilindik anlamda caniyane rejimler oldukları söylenemez. Suç işlemeleri halinde bu suçlar iktidardaki rejimin açık düşmanlarına yönelik olacaktır. Oysa totaliter yönetimlerin suçları, iktidar partisi açısından bile "masum" görülmüş insanlara tesir etmiştir. Tam da bu olağanlaşmış canilikten ötürü, savaştan sonra birçok ülke, Nazi Almanyası'ndan kaçmış zanlılara siyasi mülteci statüsü vermeyeceklerine dair bir anlaşma imzalamıştır.

Dahası, mutlak tahakküm yalnızca politik alana değil yaşamın her alanına nüfuz eder. Totaliter yönetimden farklı olarak totaliter toplum gerçekten yekparedir; bu toplumda kültürel, sanatsal ya da entelektüel tüm gösteriler, tüm organizasyonlar ve sosyal hizmetler, hatta spor ve eğlence etkinlikleri bile "koordine" edilir. Reklam ajanslarından yargı teşkilatına, oyunculuktan spor muhabirliğine, ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarından üniversitelere ve entelektüel topluluklara kadar uzanan geniş yelpaze içinde kamusal açıdan öneme sahip herhangi bir makam ya da iş edinebilmenin şartı, hâkim ilkelerin doğrudan kabulüdür. Partinin veya rejimin elit teşkilatlarından birinin üyesi olsun olmasın, kamusal yaşama katılan herkes, bir bütün olarak rejimin edimlerine şu ya da bu şekilde karışmıştır. Savaş sonrası davaların tümünde, mahkemeler sanıkların suçsuz olduklarına hükmedebilmek için, Nazi yönetiminin meşrulaştırdığı suçlara katılmamış olmalarını şart koşmuştur. Katılmamanın doğru ve yanlışın tespit edilmesini sağlayan hukuki bir standarda dönüştürülmesiyle beraber, kişisel sorumlulukla ilgili önemli sorunlar doğmuştur. Sadece kamusal yaşamdan tamamen uzaklaşanlar, her türden politik sorumluluğu reddedenler suça karışmaktan kurtulmuş, başka bir deyişle, hukuki ve ahlaki sorumluluk üstlenmek zorunda kalmamışlardır. Nazi Almanyası'nın yenilgisiyle beraber resmî toplumun tüm kademelerinin mutlak suç ortaklığı ifşa olmuş, genel kabul gören ahlaki standartlar tümüyle yıkılmıştır. Bu yenilgiden beri süren fırtınalı tartışmalarda sayısız varyasyonuyla hep aynı argüman öne sürülmüştür: Biz, bugün suçlu görünenler, aslında daha kötü şeylerin olmasını engellemek için görev başında kalmış insanlarız; olayları bir nebze hafifletebilmiş ve hiç değilse birkaç insana yardım

edebilmiş olanlar sistem içinde yer almayı sürdürmüş insanlardır, hiçbir şey yapmayanlar her türlü sorumluluktan kaçarak sadece kendilerini, kıymetli ruhlarının esenliğini düşünürken bizler, ruhlarımızı satmadan şeytana bedel ödedik. Hitler rejimi ilk yıllarında alaşağı edilebilseydi ya da bu yönde bir girişimde bulunulsaydı, bu argüman politik açıdan anlamlı görünebilirdi. Çünkü savaşta yenilgiye uğramamışsa, totaliter bir sistem ancak içinden –devrimle değil, darbeyle– yıkılabilir. (Stalin ölmek üzereyken veya öldükten hemen sonra Sovyetler Birliği'nde gerçekleşenler bu minvalde bir örnek addedilebilir; gizli polis teşkilatının başında bulunan Beria'nın tasfiye edilmesi, alenen totaliter olan bir rejimin tek parti diktatörlüğüne ya da tiranlığa dönüşmesine vesile olan kırılma noktasıydı.) Ama Nazi sistemi içinde kalanların kendilerini savunurken söyledikleri makul değildi, çünkü bu insanların Nazi rejimi aleyhine çalışmış ve bu yönde başarılı veya başarısız olmuş komplocular olmadıkları açıktı. Tam aksine, bu insanlar genelde kamu hizmetinde çalışan memurlardı ve onların uzmanlığından faydalanmadan Hitler rejimi de, ondan sonra iktidara gelen Adenauer hükümeti de ayakta kalamazdı. Hitler memurlarını Weimar Cumhuriyeti'nden devralmıştı, Weimar Cumhuriyeti ise Alman İmparatorluğu'ndan. Adenauer hükümeti de Nazi memurları devralırken hemen hiç sorun yaşamamıştı.

Sizlere bu noktada hatırlatmak isterim ki, hukuki sorumluluktan farklı olarak, kişisel ve ahlaki sorumluluk sorunu, rejimin inançlı taraftarları için geçerli değildir: Fikir değiştirip pişmanlık duymadılarsa, suçlu hissetmekten ziyade yenilgiye uğramış hissetmeleri kaçınılmazdır onların. Ne var ki bu basit mevzu bile çetrefilleşir, çünkü en nihayetinde hesaplaşma günü gelip çattığında, rejimin bir tane bile inançlı taraftarı olmadığı ortaya çıkmıştır. En azından, uyguladıkları caniyane programdan dolayı mahkemeye çıkarılanlar arasında bu cürümleri savunana rastlanmamıştır. Sorun şu ki, insanlar yalan söylüyor olsa da, durumun basit bir yalandan ibaret olduğu doğru değildir. Çünkü politik açıdan tarafsız insanların rejimin ilk yıllarında Nazilerle işbirliği yaparak başlattıkları durum, rejimin son yıllarında yeniden tecelli

etmiştir: Parti üyeleri, hatta SS içindeki elit oluşumlara mensup kişiler de dahil, Üçüncü Reich'ta rejimin son döneminde işlenecek suçları tüm kalpleriyle onaylayan insan sayısı çok azdı, ama bu suçları işlemeye hazır insan sayısı hayli fazlaydı. Şimdiyse, bu insanların istisnasız her biri, önceden hangi konumda yer almış ya da ne yapmış olursa olsun, bir bahane bulup özel yaşama çekilen insanların kolaycılık ya da sorumsuzluk yaptıklarını iddia ediyor. Kamusal alandan el etek çekenlerin etkin bir muhalefet yürütmek için bu tedbire başvurmuş olabileceklerine ise elbette pek ihtimal verilmiyor; ne de olsa kahramanlık ya da azizlik herkesin harcı değildir. Ama kişisel ya da ahlaki sorumluluğun herkesin harcı olduğu söyleniyor, ayrıca iddia ediliyor ki, koşullar ne olursa olsun ve hangi sonuçları doğurursa doğursun, iş başından ayrılmamak, çok daha "sorumlu" bir davranıştır.

Kendilerini temize çıkarmaya çalışan bu insanların ahlaki gerekçesinin özünde ehvenişer mantığı yatıyor. Bu mantığa göre, birden fazla kötülükle karşı karşıya kalındığında, bunlardan daha az zararlı olanını seçmek bir mecburiyet, seçim yapmayı reddetmek ise sorumsuzluktur. Bu mantığı ahlaki açıdan yanlış olmakla eleştirenler, genelde politik koşullara yabancı kısır bir ahlakçılığı savunmakla, ellerini kirletmeye yanaşmamakla itham edilirler. Oysa kabul etmek gerekir ki, politik felsefe ya da ahlak felsefesinden ziyade (bu anlamda emsalsiz olmasından ötürü, katı bir ahlakçılıkla sıkça itham edilen Kant hariç), dini düşünce kötünün iyisini seçerek kötülüğe ödün vermeyi kesin surette olumsuzlar. Dolayısıyla Talmud, bu konularla ilgili güncel tartışmalardan öğrendiğim kadarıyla, şöyle diyor: Sizden cemaatin güvenliği için bir insanı feda etmenizi isterlerse, onu teslim etmeyin; diğer tüm kadınların tecavüze uğramaması için onlara tek bir kadın vermenizi isterlerse, ona tecavüz edilmesine engel olun. Papa XXIII. Ioannes aynı anlayışla, papa ve piskoposun benimsemesi gereken politik tutum, hakkında yani "ihtiyatlı yaklaşım" hakkında yazarken, kuşkusuz ki Vatikan'ın İkinci Dünya Savaşı sırasındaki politikasını hatırında tutuyordu: "Birilerine yardım edebilmek umuduyla kötülüğe göz yummaktan kesinlikle sakınmalıdırlar."

Eklemek gerekir ki, kötünün iyisini seçenler, nihayetinde yine kötülüğü seçmiş olduklarını çok çabuk unuttuklarından, ehvenişer mantığına dayanan bu muhakeme tarzını politik açıdan güçsüz kılarlar. Üstelik Üçüncü Reich döneminde kötülükler öyle korkunç boyutlara ulaşmıştı ki, bunlara "ehvenişer" olarak değinilemeyeceği, böyle bir yaklaşımın akla hayale sığmayacağı açıktı; dolayısıyla, bu savunma biçiminin temelsiz kalacağı öngörülebilirdi. Ama ilginçtir, beklenilen olmadı. Totaliter yönetim teknikleri incelendiğinde, "ehvenişer" mantığının iktidardaki elit tabakanın dışındaki kişilerin öne sürdüğü basit bir mantıktan ibaret olmadığı, terör ve zulüm makinesine yerleştirilmiş önemli bir aksam olduğu açığa çıkar. Hem hükümet görevlilerini hem de nüfusun genelini koşullandırmak için bilinçli olarak kullanılan bu mantık, insanları kötünün iyisine razı eder ve kötünün kendisini kabullenmelerini sağlar. Bu bağlamda verilebilecek sayısız örnekten biri de, milyonlarca Yahudinin yok edilmesine yol açan sürecin seyridir: Önce bir dizi Yahudi karşıtı tedbir alınmış, uyum gösterilmemesi halinde her şeyin daha kötü olacağı endişesiyle bunların her birine riayet edilince tedbirler tedricen artmış, artık daha kötüsünün olamayacağı aşamaya varılmıştır. Ehvenişer mantığından bu son aşamada bile vazgeçilmemesi, dahası, bugün bir yanıltmaca olduğu açıkça ortadayken, bu mantığın hâlâ muteber kalabilmesi –Hochhuth'un tiyatro oyunu nedeniyle çıkan tartışmalar sırasında, Vatikan'dan gelebilecek herhangi bir itirazın her şeyi daha kötü hale getireceği yönünde iddialar işittik!– çarpıcı bir durumdur. Burada insan zihninin, referans aldığı düşünsel çerçeveye ters düşen veçheler barındıran gerçekliklerle yüzleşme iradesini gösteremediğine şahit oluruz. Ne yazık ki, insan davranışlarını etki altına almak, insanların en umulmadık ve en şok edici biçimde davranmalarını sağlamak, bir insanı deneyimlerinden ders almaya sevk etmekten çok daha kolaydır. Başka bir ifadeyle, temellerinde yatan deneyimler çoktan unutulmuş olsa da, zihinlere derinlemesine yerleşmiş, gerçek olaylarla uyumlu olmalarından ziyade düşünsel tutarlılığın eseri olmalarından ötürü güvenilir addedilen kategorileri ve formülleri kullanmadan düşünmeye ve yargılamaya kalkışmak bilhassa zordur.

Genel kabul görmüş kurallara başvurmadan yargılamanın zorluklarını açıklamak için ahlaki standartlardan hukuki standartlara geçmek istiyorum, çünkü bu ikincisi genellikle daha sarih tanımlanmıştır. Belki duymuşsunuzdur; hem savaş suçlarıyla yargılananların davalarında hem de kişisel sorumluluk hakkındaki tartışmalarda sanıklar ve avukatları, işlenen suçları ya "devlet tasarrufları" olarak ya da "üst mevkilerden gelen emirler" doğrultusunda ifa edilmiş fiiller olarak tanımlamış, savunmaları için bu ikisinden birini temel almışlardır. Fakat bu iki kategoriyi birbirine karıştırmamak gerekir. Üst rütbeli makamlarca verilen emirler hukuken yargı yetkisi kapsamındadır, her ne kadar sanık kendisini *Anayasa Hukuku*'nda Dicey'nin askerlere istinaden işaret ettiği –"emre itaat etmediyse askeri mahkemenin kararıyla kurşuna dizilebilir, itaat ettiyse yargıç ve jürinin kararıyla asılabilir"– "çıkmaz"da bulmuş olsa da, bu böyledir. Oysa devlet tasarruflarının hepsi hukuki çerçevenin tümüyle dışındadır; hiçbir mahkemenin yargılamaya yetkili olmadığı egemenlik eylemleri olarak addedilirler. Devlet tasarrufları mefhumunun dayandığı teoriye göre, olağanüstü koşullar mevzubahis olduğunda egemen hükümetler var olmayı sürdürebilmek ya da iktidarlarını muhafaza edebilmek için caniyane araçlara başvurmak zorunda kalabilirler. Olağanüstü koşullarda bir bütün olarak devlet, dolayısıyla da onun sınırları içinde var olan her şey risk altında bulunduğundan, devlet aklının sıradan vatandaşı bağlayan hukuki sınırlamalar ya da ahlaki hususlara tabi olmadığı öne sürülür. Meşru müdafaa eylemiyle, yani bireyin hayatının tehlikede olduğu olağanüstü koşullarda ifa edebileceği ve karşılığında cezaya çarptırılmayacağı "suç" fiiliyle devlet tasarrufu arasında bir benzerlik kurulabileceği, bu teorideki örtük iddiadır. Ama bu teori, totaliter hükümetlerin ve onların hizmetindekilerin işlediği suçlar bağlamında geçerli olamaz, çünkü bu suçlar zorunluluktan ötürü işlenmiş suçlar değildir asla; bilakis, bu herkesçe malum suçları işlememiş bir Nazi yönetiminin varlığını sürdürebileceği, hatta belki savaşı kazanabileceği bile iddia edilebilir. Devlet tasarruflarıyla ilgili tüm tartışmaların temelinde yatan devlet aklı (hikmet-i hükümet) tezi, bu suçların hem ulusun siyasal varlığının

hem de hukukun korunmasına hizmet ettiklerini ve dolayısıyla meşruiyet kazandıklarını varsayar. Yasayı uygulamak politik güç gerektirir, bu nedenle hukuki düzenin korunmasında güç politikası mutlaka belirli bir rol oynar. (Kuşkusuz ki burada uluslara karşı gerçekleştirilen eylemlerden söz etmiyorum ve savaşın –Nürnberg duruşmalarının dilini kullanmam gerekirse– "barışa karşı suç" olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı sorunuyla da ilgilenmiyorum.) Hukuksallığın tamamen ilga edilebileceği ne devlet aklına ilişkin politik teoride ne de devlet tasarrufları kavramının hukuki tanımında öngörülmüştür. En hafif tabirle ifade edilirse, Hitler rejiminde bütün bir devlet mekanizması normalde suç teşkil eden fiilleri icra etmiştir ve bunlar normal ölçütler uyarınca değerlendirildiklerinde görülür ki, bu devletin suç teşkil etmeyen hemen hiçbir fiili yoktur. Dolayısıyla, –Mussolini İtalyası'ndaki Matteoti cinayeti ya da Enghien Dükü'nün Napolyon'un emriyle infaz edilmesi örneğindeki gibi– iktidardaki partinin hâkimiyetinin sürmesini sağladığı iddia edilen caniyane fiilin, kuralın istisnası olduğu söylenemez artık. Tam aksine, –Himmler'in imha programının durdurulmasını emretmesi gibi– caniyane olmayan nadir eylemler zaruret halinde verilmiş ödünlerdir ve Nazi Almanyası'ndaki "hukuk"un istisnalarını oluştururlar. Bu noktada hemen bir parantez açıp totaliter yönetimlerle diğer diktatörlükler arasındaki ayrıma dönmek istiyorum; elbette faşist ve askeri diktatörlükler, anayasal yönetimlerde hayal edilebileceğinden çok daha fazla suç işlemiştir, ama faşist diktatörlüklerde açık suçların görece ender oluşu, onların tam gelişmiş totaliter diktatörlüklerden ayırt edilmesini sağlar. Bağlamımız açısından en önemlisi, ilkinde işlenen suçların hâlâ bariz istisnalar olarak tanınabilmeleri ve rejim tarafından alenen onaylanmamalarıdır.

"Üst mevkilerden gelen emirler" meselesine gelinecek olursa, benzer biçimde, hem bu emirlere itaatin zorunlu olduğu yönündeki argüman hem de yargıçların bu olgunun suç işlemenin mazereti olamayacağını öne süren karşı argümanı yetersiz kalır. Buradaki varsayım, emirlerin normalde suç oluşturmadığıdır, tam da bu nedenle, emri alandan emrin suç oluşturup oluştur-

madığını ayırt edebilmesinin beklenilebileceğini eklemek gerekir. Örneğin bu bağlamda, cinnet geçiren bir subayın diğer subayların vurulması yönünde verdiği emir ya da savaş esirlerinin işkence görmesi ya da öldürülmesi yönünde verilen emirlerden söz edilebilir. Hukuki terimlerle ifade edecek olursak, uyulmayan emirlerin "yasaya açıkça aykırı" olmaları gerekir; bu emirlerin yasaya aykırılıkları, "üzerinde Kanunen Yasaktır yazan siyah bir bayrak gibi dalgalanmalıdır." Başka bir deyişle, emirlere itaat edip etmeyeceğine karar verecek kişinin, emrin bir istisna olup olmadığını saptayabilmesi gerekir. Sorun şu ki, totaliter rejimlerde ve özellikle de Hitler rejiminin son yıllarında, sadece suç teşkil etmeyen emirler istisna niteliğinde sayılmıştır. Dolayısıyla, Üçüncü Reich'ın yasalarına bağlı bir vatandaş olmayı seçmiş ve bu kararına sadık kalmış Eichmann'a göre, aleni hukuksuzluğun siyah bayrağı, Himmler'in 1944 sonbaharında sınırdışı etme işlemlerinin durdurulması ve ölüm fabrikalarının yıkılması yönünde verdiği son emirlerin üzerinde dalgalanmıştır. Az önce alıntıladığım cümle, aleni caniliğin yasallaştırıldığı Hitler Almanyası'nda "hukukilik" kelimesinin içinde barındırdığı zorlukların, bütün dünyadaki mahkeme heyetlerinin çoğundan daha fazla bilincinde olan bir İsrail Askeri Mahkemesinin karar metninde yer almıştır. Mahkeme karar gerekçesinde, yalnızca "hukuk bilgisine sahip olmasa bile her insanın vicdanının derinlerinde hakkaniyet duygusu yatar," demekle kalmıyor, alışılmış ifadelerin dışına çıkıp, "kör olmayan gözler için aşikâr, ahlaksız ve taş kalpli olmayan herkes için katlanılmaz bir hakkaniyetsizliğe" de dikkat çekiyordu. Elbette ince düşünülmüş kelimelerdir bunlar. Fakat korkarım ki, bıçak kemiğe dayandığında kifayetsiz kalacaklardır. Çünkü bu kötülükleri yapan insanlar, yaşadıkları ülkedeki yasanın lafzına ve ruhuna aşinaydılar. Ve öyle görünüyor ki, bugün sorumlu tutulanlardan beklenilen, ruhlarının derinliklerinde yattığına inanılan "hakkaniyet duygusunun", ülkelerinin yasalarıyla ve bu yasalarla ilgili malumatlarıyla *çeliştiğini* kabul etmeleridir. Oysa bu gibi koşullarda, "hukuksuzluğun" ayırdına varabilmek için, kör olmayan gözlerden, taşlaşmamış kalplerden çok daha fazlası

gerekir. Çünkü sanıklar, ahlaki her eylemin yasadışı ve yasal her eylemin suç oluşturduğu koşullar altında görev yapmışlardır.

O halde belirtilmelidir ki, yargıçların hem Kudüs'te görülen Eichmann davası hem de diğer savaş sonrası davalarla ilgili kararlarında açıkça ifade bulan varsayım, hukuktan ve kamuoyundan feyz almayan bağımsız bir insan yetisinin mevcut olduğudur. Üstelik farklı bir durumun başgösterdiği her seferde bu yetinin, her edimi ve her niyeti yeni baştan ve kendiliğinden yargılayabileceği düşünülür. Belki de böyle bir yetimiz vardır ve her birimiz eylediğimiz her seferde birer yasa koyucu gibi davranıyoruz. Ama retorik bir kenara konulacak olursa, yargıçların söylemek istedikleri sadece, yüzyıllardır bizlere aşılanmış böyle bir *duygunun* birdenbire yok olmuş olamayacağıydı. Elimizdeki deliller ve yıllar yılı birbiri ardına verilmiş "hukuksuz emirler" dikkate alındığında, bu görüş pek de inandırıcı görünmüyordu. Bazı münferit suçların işlenmesi yönünde verilmiş, birbiriyle bağlantılı olmayan rastgele emirler değildi bunlar; aksine, yeni düzenin inşa edilmesi için kati bir tutarlılık içinde özenle yerine getirilmişlerdi. "Yeni düzen", kelimenin tam olarak ifade ettiği gibi, korkunçluğu ölçüsünde yeni ama aynı zamanda ve her şeyden önce, bir *düzen*di.

Karşımızdakilerin, işbirliği içinde her tür suçu işleyebilecek bir caniler çetesi olduğuna dair yaygın kanı ciddi biçimde yanıltıcıdır. Doğrudur, Nazi hareketinin elit teşkilatlarında değişen sayıda cani mevcuttu, daha fazla sayıda insan ise yapılan zalimliklerin suçunu taşıyordu. Bununla birlikte, bu zalimlikler rejimin sadece ilk yıllarında, fırtına birliklerinin yetkisi altında olan toplama kamplarında belli bir politik amaca hizmet etmişti: Korku yaymak ve tarifsiz bir terörle her türlü örgütlü muhalefet girişimini bastırmak. Fakat bu zulüm tipik değildi, daha da önemlisi, yapılanlara büyük ölçüde müsamaha gösteriliyor olsa bile, bu fiiller gerçekte yasaktı. Hırsızlık yapmak ya da rüşvet almak da yasaktı. Aslında Eichmann'ın birçok kez vurguladığı gibi, direktifler şöyle diyordu: "Gerekli olmadıkça zora başvurulmamalıdır." Eichmann'ın polis sorgusu sırasında kendisine bu sözlerin kulağa bir parça alaycı geldiği, nihayetinde kesin ölümlerine gönderilen insanların mevzubahis

olduğu ima edilmiş, ne var ki o, polis müfettişinin ne demek istediğini bile anlayamamıştı. Zira Eichmann'ın zulüm düşüncesine isyan eden vicdanı, cinayet karşısında rahattı. 19. yüzyılda edindiği anlam uyarınca idrak edilirse amentüsü "her şeye izin vardır" olan modern nihilizmin yeni bir tezahürüyle karşı karşıya olduğumuzu düşünmek ayrıca yanıltıcıdır. Aslında, vicdanların bu denli kolay körelebilmesi kısmen de isteyenin istediğini yapmakta hiç de özgür olmadığı koşulların doğrudan sonucudur.

Olan bitenin "soykırım" olarak adlandırılması ya da milyonlarca kurbandan söz edilmesi yoluyla konunun ahlaki boyutunun kavranması asla mümkün olmayacaktır; bütün bir halkın ortadan kaldırılması yeni bir şey değildi, hem Antikitede hem de modern sömürgecilik döneminde bu tür olaylar olmuştu. Ancak Nazilerin yaptıklarını yasal bir çerçeve içinde gerçekleştirdiklerini ve "öldürmelisin" emrinin bu "yeni hukukun" mihenk taşı olduğunu fark ettiğimiz zaman konunun ahlaki boyutunu kavrayabiliriz, ki öldürülmesi gereken düşman değil herhangi bir tehlike arz etmeyen masum insanlardı, dahası bu insanlar zorunluluktan ötürü değil, aksine, tüm askeri mütalaalara ve faydayı gözeten diğer görüşlere karşın hedef alınmıştı. Naziler bu cinai programı yeryüzünde tek bir Yahudi kalmayana dek sürdürmeyi amaçlamıştı, üstelik bu programın savaşla yakından uzaktan alakası yoktu, nitekim Hitler sivillerin katledildiği operasyonlara kılıf aradığı için savaşa gerek duymuştu; barış dönemlerinde bu operasyonların daha geniş ölçekte devam ettirilmesi planlanıyordu. Bu cürümleri işleyenler de haydutlar, canavarlar, gözü dönmüş sadistler değil, saygın addedilen bir toplumun en saygın üyeleriydi. Neticede fark etmek gerekir ki, bu kitle katilleri ırkçı ya da anti-semitik ya da her halükârda demografik ideolojilerle tutarlılık içinde hareket etmiş olsalar bile, çoğunlukla bu ideolojik gerekçelere ne onlar ne de onlarla doğrudan suç ortaklığı yapanlar inanıyordu. Her şeyin, ülke yasası sayılan "Führer'in iradesi" uyarınca ve yasanın gücüne eşdeğer sayılan "Führer'in sözleri" ile uyum içinde gerçekleşmesi onlar için yeterliydi.

Parti mensubiyetine ya da partiyle doğrudan ilişkiye bakılmaksızın, bütün bir halkın tek bir sebepten ötürü, sadece her şey böyle

olageldiği için "yeni düzene" inandığının belki de en iyi kanıtı –hâlâ kanıta gerek duyuluyorsa–, Eichmann'ın, Nazi partisine hiçbir zaman üye olmamış avukatının Kudüs'teki duruşmada iki kez dile getirdiği inanılmaz sözlerdi; Auschwitz ve diğer imha kamplarında olan bitenlerin "tıbbi bir mesele" olduğunu iddia etmişti. Sanki ahlak, hem kadim hem de bir o kadar medeni bir ulusta tümden çöktüğü anda, orijinal anlamıyla, sadece *törelerden,* örf ve âdetlerden müteşekkilmiş gibi zuhur ediyordu; sanki ahlak kurallarının yerine yenilerinin koyulması, bir halkın sofra adabının değiştirilmesi kadar az sorun yaracaktı.*

Nazi Almanyası'ndaki durumu her yönüyle etraflıca ele aldım, çünkü olayların arka planına dair bazı kesin bilgiler olmadan kişisel sorumluluğun tartışılması bir anlam ifade etmeyecekti. İzninizle şimdi ortaya iki soru atmak istiyorum: Birincisi, rejime başkaldırıp isyan edememiş olsalar da, toplumun hiçbir kesimiyle işbirliği yapmamış ve kamusal yaşama katılmayı reddetmiş az sayıdaki insanı diğerlerinden ayıran fark neydi? Ve ikincisi, rejimin farklı kademelerinde farklı mevkilerde hizmette bulunmuş insanların basit birer canavar olmadığı konusunda hemfikirsek, onları böyle davranmaya iten neydi? Rejimin yenilgisinden sonra "yeni düzen" ve onun yeni değerleri yıkıldığında, bu insanlar davranışlarını hangi ahlaki –hukuki değil– temellere dayandırarak gerekçelendirmeye çalıştılar? İlk sorunun yanıtı görece basittir: Düzene katılmayanlar ve dolayısıyla çoğunluk tarafından sorumsuz addedilenler kendi başlarına karara varma cüretini gösteren kişilerdi ve bunu daha iyi bir değerler sistemine sahip olmalarına ya da doğrunun ve yanlışın önceki ölçütlerinin zihinlerinde ve vicdanlarında çok güçlü bir yer edinmiş olmasına borçlu değillerdi. Bilakis, tanıklık ettiğimiz her şey, Nazi döneminin ilk yıllarındaki entelektüel ve ahlaki yozlaşmadan etkilenmemiş kesimin, yani *saygın* zümrenin herkesten önce teslim olduğunu göstermektedir. Onlar bir değerler sistemini bir diğeriyle değiştirmekte hiç zorlanmamışlardır.

* *Sorumluluk ve Yargı*'nın [*Responsibility and Judgment*] İngilizce basımının editörü Jerome Kohn'un notu: "Arendt gelenek görenekler ve sofra adabı arasında analoji kurmayı severdi ve birçok başka tartışmada yine bu analojiye başvurmuştu."

Dolayısıyla, rejime iştirak etmeyenlerin, değerlerin bu değişimi içinde vicdanları istemsiz çalışmayan, yani otomatikleşmeyen kişiler olduklarını öne sürüyorum. Diğer bir deyişle, onlar tikel bir vakaya, ortaya çıkarken uygulanacak, dolayısıyla da yeni bir deneyime ya da duruma peşinen hükmedilmesini, öğrenilmiş ve sahiplenilmiş bilgilere göre muamele edilmesini sağlayacak doğal ya da öğrenilmiş ilkeler ve kurallar bütününün var olduğu kabulüyle davranmamışlardı. Sanırım onların kriteri farklıydı; kendilerine bazı cürümleri işlemeleri halinde iç huzurlarını koruyup koruyamayacaklarını sormuşlar ve hiçbir şey yapmamanın daha yerinde olduğuna karar vermişlerdi, sayelerinde dünyanın daha iyi bir yer olacağını düşündükleri için değil, kendileriyle barışık yaşamayı sürdürmeleri bu şarta bağlı olduğu için böyle davranmışlardı. İşte bu yüzden, işbirliği yapmaya zorlandıkları zaman da ölümü seçmişlerdi. Basitçe ifade edilecek olursa, "Öldürmeyeceksin!" emrine olan bağlılıklarından dolayı değil, bir katille -kendileriyle- yaşamayı istemedikleri için cinayet işlemeyi reddetmişlerdi.

Bu tür bir karara varmanın önkoşulu ne iyi gelişmiş bir zekâ ne de yetkin bir ahlak anlayışıdır, daha ziyade, insanın kendisiyle samimiyet içinde yaşamaya, kendisiyle ilişki kurmaya, yani kendisiyle sessiz bir diyalog içine girmeye yatkınlığıdır; diğer bir deyişle Sokrates ve Platon'dan beri düşünme olarak adlandırdığımız şeydir. Felsefi düşüncenin temelinde yatmasına rağmen, bu tür bir düşünme tarzı ne teknik bir iştir ne de teorik problemlerle ilgilenir. Kendi başlarına düşünmek ve dolayısıyla karara varmak isteyenleri diğerlerinden ayıran çizgi, tüm sosyal ve kültürel farklılıkları boydan boya kat eder. Bu açıdan, Hitler rejimi sırasında, saygın bir toplumun topyekûn bir ahlaki çöküntüye uğraması, değerleri el üstünde tutanlara ve hem ahlaki normlara hem de standartlara sıkı sıkıya bağlı olan insanlara bu gibi koşullar altında güvenilmeyeceğini bize öğretebilir. Ahlaki normların ve standartların bir gecede değişebileceğini, o zaman da geride bir şeylere tutunma alışkanlığından başka bir şey kalmayacağını şimdi biliyoruz. Kuşkucular ve şüpheciler çok daha güvenilir insanlardır; şüphecilik iyi bir şey, kuşkuculuk sağlıklı bir tavır olduğundan değil,

her şeyi sorgulamaya ve kendi kararlarını vermeye alışkın olmalarından dolayı böyledir bu. En güvenilir insanlarsa, ne olursa olsun, yaşadığımız sürece kendimizle yaşamaya yükümlü olduğumuzun farkında olanlardır.

Peki, etraflarında olup bitene karışmadıkları için sorumsuzlukla itham edilenleri nasıl değerlendirmeli? Sanırım, dünyaya karşı sorumluluğumuzu –ki bu esasen politik bir sorumluluktur– yerine getirmemizi olanaksız kılan olağanüstü durumlar vardır, çünkü politik sorumluluk en azından bir ölçüde politik güce dayanmalıdır. Benim görüşüme göre, güçsüzlük veya mutlak iktidarsızlık geçerli bir mazerettir. İnsanın kendi güçsüzlüğünün farkına varabilmesinin bile belli bir ahlaki nitelik gerektirdiği, yanılsamalar içinde yaşamayı reddedip gerçeklerle yüzleşmenin şartının dürüstlük ve iyi niyet olduğu düşünüldüğünde, bu mazeret daha da geçerlilik kazanır. Dahası, insan tam da kendi güçsüzlüğünü kabul edebildiği için, geriye kalan son gücünü ve direncini en umutsuz koşullar altında bile koruyabilir.

Şimdi dikkatimizi ikinci soruma, yani rejime gönülsüzce de olsa iştirak edenlere, dahası onlardan talep edilen şeyleri yerine getirmenin görevleri olduğunu düşünenlere yöneltirsek, değindiğim son husus biraz daha netlik kazanacaktır. Kendilerini, rejimin basit katılımcıları gibi ehvenişer mantığına ya da *Zeitgeist* kavramına başvurmadan savunan bu insanların söylemi farklıydı; insani yargı yetisini, hatta şaşkınlık uyandıran bazı ender vakalarda, totaliter yönetimlerde her yere nüfuz eden o korkuyu dahi zımnen inkâr ediyorlardı. Nürnberg duruşmalarında, Eichmann duruşmasında ve hatta Almanya'da görülen son davalarda bile, hep aynı gerekçe öne sürülmüştür: Her organizasyon, üstlere ve ülke yasalarına itaati talep eder. İtaat, en önemli politik erdemlerden biridir; hiçbir politik topluluk itaat olmadan varlığını sürdüremez. Örgütlü toplulukların sonunu getirebileceğinden dolayı, sınırsız vicdan özgürlüğüne hiçbir yerde müsamaha gösterilmez. Bütün bunlar kulağa o kadar mantıklı gelmektedir ki, böyle bir savunmanın barındırdığı yanlışı teşhis etmek belli bir çaba gerektirir. Bu gerekçenin tutarlı olduğu zannedilir, çünkü Madison'ın ifadesiyle, "bütün yönetim-

ler", en otokrat olanlar ve hatta tiranlıklar da dahil, "*rızaya* dayanır", ama rızayı itaatle eş tutmak yanlıştır. Bir çocuk itaat edebilir ama bir yetişkin rıza gösterir; şayet bir yetişkinin itaat ettiği söyleniyorsa, gerçekte onun "itaat" talep eden organizasyonu, otoriteyi ya da yasayı *desteklediği* kastediliyordur. Bu yanlış çok eski bir geleneğe dayandırılabildiğinden daha da tehlikeli bir hal alır. Tam anlamıyla politik durumların hepsinde "itaat" kelimesine başvurduğumuz düşünülürse, bu kullanımın köklerinin Platon ve Aristoteles dönemine; politik topluluğun hükümranlar ve hükmedilenlerden oluştuğunu, birinciler emir verirken ikincilerin emirlere itaat ettiğini bize her daim hatırlatan politika biliminin en kadim tasarımlarından birine dek uzandığı söylenebilir.

Elbette, bu tasarımların bizim politik düşünce geleneğimize neden ve nasıl girdiğini burada ele almayacağım. Yine de, ortak eylemsellik alanında insan ilişkilerinin uyumunu gözeten daha eski ve bence daha doğru mefhumların yerine geçtiklerini kısaca belirtmek isterim. Bu eski mefhumlara göre, bir insanlar çoğulluğu tarafından icra edilen her eylem, iki evreye ayrılabilir: Bir liderin tetiklediği başlangıç evresi ve birçok kişinin katkısıyla ortak bir girişime dönüşen icra evresi. Bizim bağlamımız açısından önemli gözüken şudur ki, hiçbir insan, ne kadar güçlü olursa olsun, iyi ya da kötü hiçbir şeyi başkalarının yardımı olmaksızın başaramaz. Burada, "liderin", eşitlerin birincisi* olmanın ötesinde bir konumda bulunmadığını varsayan bir eşitlik mefhumu söz konusudur. Lidere itaat ediyor görünenler esasen onu ve onun girişimini desteklemektedir; böyle bir itaat olmadığı takdirde lider çaresiz kalırdı. Oysa bir çocuk yuvasında ya da kölelik koşullarında –yani itaat mefhumunun bir anlamının olduğu ve bu anlamın politik bağlama aktarılmasına vesile olan iki alanda– çocuk ya da köle "işbirliği" yapmayı reddettiğinde çaresizlik içinde kalır. Kesin bir hiyerarşik düzeni olan katî bir bürokratik organizasyonda bile, "dişlilerin" ve çarkların işleyişini, her zamanki gibi üste itaat bakımından değerlendirmek yerine, ortak bir girişimin her koldan desteklenmesi olarak gör-

* *Primus inter pares.* (ç.n.)

mek daha anlamlı olurdu. Ülke yasalarına itaat ediyorsam, gerçekte onun anayasasını destekliyorumdur. Bu zımni onayı vermeme kararı alan devrimcilerin ve isyancıların itaat etmedikleri dikkate alındığında, itaatin esasında desteklemek olduğu açıklık kazanır.

Bu açıdan bakıldığında, diktatörlük döneminde kamusal yaşama katılmaktan imtina edenler, itaat adı altında desteğin beklendiği "sorumluluk" alanlarından uzak durarak rejimi desteklemeyi reddedenlerdir. Yeterli sayıda insanın –aktif bir direnişe ya da isyana kalkışmaksızın– "sorumsuz" davranıp rejime destek vermeyi reddetmesi durumunda, bu tür yönetim biçimlerinin başlarına neler gelebileceğini bir anlığına hayal edecek olursak, böyle bir tavrı benimsemenin ne kadar etkili bir silah olabileceğini anlarız. Aslında bu tavır, sivil itaatsizliğin potansiyel gücünün fark edildiği yüzyılımızda keşfedilen şiddet içermeyen eylem ve direniş biçimlerinden biridir. Kendi inisiyatifleriyle suç işlememiş bu yeni canileri yaptıklarından sorumlu tutabilmemizin nedeniyse, politik ve ahlaki meselelerde itaat diye bir şeyin var olmayışıdır. İtaat kelimesinin köle olmayan yetişkinlerle ilişkilendirilebileceği tek alan, insanların Tanrının sözüne ya da emrine *itaat* ettikleri dini alandır, çünkü Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi yetişkin ile çocuk arasındaki ilişkiye benzetmek yanlış olmaz.

Dolayısıyla, rejimde görev almış ve emirlere itaat etmiş kişilere, "Niçin itaat ettiniz?" sorusunun değil, "Niçin desteklediniz?" sorusunun yöneltilmesi gerekir. Kelimelerin, esas itibarıyla konuşan bir hayvan olan insanın düşünceleri üzerinde olağanüstü ve yoğun bir etki bıraktığını bilenler, bu kelime değişikliğini yersiz bir semantik kayma olarak görmeyecektir. Şayet şu habis "itaat" kelimesini ahlaki ve politik düşünce sözlüğümüzden silebilseydik, çok şey kazanırdık. Bu meseleleri enine boyuna düşündüğümüz takdirde, özgüvenimizi ve hatta gururumuzu, eski zamanların –insan türünün değilse de insan olarak var olmanın itibarına atfen– insan haysiyeti ve onuru olarak adlandırdıkları şeyi yeniden kazanmamız mümkün olabilir.

1964

Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları*

I

Yaşlılığında dahi zaferlerle taçlanan oldukça uzun bir yaşam sürdükten sonra vefat eden Winston Spencer Churchill'in ölümünden ötürü çoğumuz, yüzyılımızın gelmiş geçmiş en büyük devlet adamını son haftalarda yeniden düşünmeye sevk olduk. Kimbilir, belki de Churchill'in yaşlılığa adım attıktan sonra üstün başarılara imza atması kaderin bir cilvesiydi; inançlarında, yazılarında, yaptığı görkemli ama gösterişli olmayan konuşmalarda savunduğu her şeyin zamanın ruhuna –bu ruh her ne ise– açıkça aykırı olması gibi umulmadık bir şeydi. Belki de bu şahsiyetin büyüklüğünü temaşa ederken bize en çok dokunan bu tezattır. Churchill'in 20. yüzyılda iz bırakan ama 1800'lü yıllardan kalma bir figür olduğu söylenir, sanki geçmişin erdemleri, en hazin kriz ânında kaderimize yeni bir yön vermişti; ki bence bu büyük ölçüde doğruydu. Ama belki de durum bu kadar basit değildi. Yüzyıllar arası bu geçiş yaşanırken insan ruhunun baki kalan yüceliği, büyüklüğün gerektirdiği her şeyin –asalet, onur, azim, neşeden ödün vermeyen bir tür cesaret– yüzyıllar boyunca özünde aynı kaldığını göstermiş ve tarih açısından çok kısa süren bir anda parlayıp sönmüş gibiydi.

Yine de, eski moda bir adam olan Churchill ya da benim ima ettiğim gibi, hiçbir dönemin modasına dahil olmayan bu zat, yaşadığı çağı belirleyen akımlardan ve gizli akımlardan asla bihaber

* Bu bölüm, Arendt'in The New School for Social Research'te 1965-1966'da verdiği dört konferanstan oluşan dersin yayına hazırlanmış halidir. Bu bölümün notları da, yazarın Şikago Üniversitesi'nde "Temel Ahlaki Önermeler" adı altında verdiği ve New School'da işlediği dersin temalarını geliştirdiği 17 seanslık mini konferansların içeriğinden faydalanılarak hazırlanmıştır. (ç.n.)

değildi. Yirminci yüzyılın sahne olduğu canavarlıkların varacağı son radde henüz bilinmiyorken, 1930'lu yıllarda şu sözleri kaleme alıyordu: "Yetiştirilirken kalıcı ve hayati olduklarına inandırıldığım önemli ya da yerleşik değerlerden geriye pek bir şey kalmadı. İmkânsız olduğundan şüphe etmediğim ya da şüphe etmemeyi öğrendiğim her şey gerçekleşti." Ne yazık ki, dile getirildikten sadece birkaç yıl sonra kesinlik kazanan bu özlü sözlere, onların ardında ve altında yatan temel deneyimleri ortaya koyabilmek için başvurdum. 20. yüzyılın başında hâlâ "kalıcı ve hayati" olduğu düşünülen ama varlığını devam ettiremeyen birçok şey içinden, dikkatimizi ahlaki sorunlara, bireysel tavırları ve davranışları ilgilendiren, evvelce insanların doğruyu yanlıştan ayırmak için kullandığı, başkalarını ve kendilerini yargılarken ya da savunurken başvurduğu az sayıda kural ve standarda yöneltmeyi seçiyorum. Aklı başında her insan, ilahi ya da tabii bir hukukun öğeleri olarak görülen bu kural ve standartların geçerliliğinin apaçık ortada olduğunu düşünürdü, yani bunların hepsi neredeyse bir gecede yıkılana kadar durum buydu. Ahlaki kurallar yıkıldığı zamansa, ahlak da başlangıçta sahip olduğu anlamla, bir *töreler*, örf ve âdetler dizisi olarak açığa çıkıyordu; sanki bu dizinin bir diğer diziyle değiştirilmesi, bir halkın sofra adabının değiştirilmesi kadar az sorun yaratacaktı. Söz konusu kuralları ve standartları belirtmek için kullandığımız, Latin kökenli "ahlak" [*moralitas*] ve Yunan kökenli "etik" terimleriyle kastedilenin âdetler ve alışkanlıklardan başka bir şey olmadığının ansızın ortaya çıkması ne kadar da tuhaf ve korkutucuydu. Şunu da belirtmek isterim ki, vicdanın vicdanını dinleyen tüm insanlar için özdeş olduğuyla ilgili çok sayıda tumturaklı ifade, iddia ve vaaza rastlansa da, 2500 yıldır süregelen edebi, felsefi ve dini düşünce içinde yeni bir kelimenin doğmaması da bir o kadar tuhaftır. Peki, ne olmuştu? Sonunda rüyadan mı uyanmıştık?

Önceleri, ahlaki emirlerin kendiliğinden apaçık olduğu, "Yalan yere yemin etmeyiniz" emrinin "iki kere iki dört eder" ifadesiyle aynı geçerliliğe haiz olduğu varsayımının pek doğru olmadığını bilen çok fazla insan yoktu elbet. Kuşkusuz ki, Nietzsche'nin "yeni değerler" arama girişimi, kendi çağının "değerler" ve eski çağların

"erdemler" olarak adlandırdığı sistemlerin değersizleşmesinin açık bir belirtisiydi. Nietzsche'nin önerebildiği tek ölçüt yaşamın kendisiydi. Nietzsche'nin geleneksel ve esasen Hıristiyan erdemlere dair eleştirisine, hem bütün bir Hıristiyan etiğinin hem de Platonist etiğin ölçütlerini ve ölçülerini belirlerken mevcut dünyayı değil bu dünyanın ötesinde bir şeyleri –örneğin, insan ilişkilerinin karanlık mağarasının üstünde uzanan gökyüzündeki ideaları ya da ilahi olarak tayin edilmiş bir öbür dünyayı– kaynak aldıkları yönünde çok daha genel bir kavrayış rehberlik ediyordu. Nietzsche kendini bir ahlakçı olarak tanımlamıştı ve hiç kuşku yok ki öyleydi; ama konu etik olunca yaşamı en yüksek iyi olarak kabul etmek, bir döngüsel gerekçelendirme örneğidir. Hem Hıristiyan etiği hem de Hıristiyanlığa özgü olmayan etik, yaşamın ölümlü insan için en yüksek iyi olmadığını, yaşamda canlı tekil organizmaların beslenmesinin ve üremesinin ötesinde pek çok başka şeyin her daim söz konusu olduğunu varsayar. Ki bunlar son derece farklı şeyler olabilir; Antik Yunan'ın Sokrates öncesi döneminde önem arz eden şan ve şöhretti; Roma'da ise şehrin idame ettirilmesi bir erdem kabul ediliyordu; ruhun bu dünyadaki esenliği ya da öbür dünyadaki kurtuluşu ya da özgürlük, adalet ve benzeri başka şeyler mevzubahis olabiliyordu.

Tüm erdemlerin kaynağı olan bu şeyler ya da ilkeler, insanların onlar hakkındaki fikirlerini değiştirdikleri her seferde yerlerini başkalarına bırakacak kadar basit değerler miydi? Ve bu değerler, Nietzsche'nin ima ettiği gibi, yaşamın ta kendisinin ezici iddiası önünde devrilecekler miydi? Elbette Nietzsche, insan davranışının bütün bir insan türünün varoluşunu tehlikeye atabileceğini bilemezdi, halbuki bu marjinal olay bağlamında Yaşamın, dünyanın ve insan türünün ayakta kalmasının en yüksek iyi olduğunu savunmak hiç şüphesiz mümkündü. Ne var ki bu, etiğin ya da ahlakın artık var olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkıyordu. Temelde bu düşünceye zemin sağlayan, Eski Romalıların ortaya attığı kadim bir soruydu: Dünya yıkılsa da adalet yerini bulmalı mı? *Fiat justitia, pereat mundus*; Kant ise soruya cevaben şöyle diyordu: "Adalet yok olursa, dünya üzerindeki insan yaşamı anlamını yitirmiş olur."

(*"Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben."*) Dolayısıyla modern çağda yeni olan yalnız bir ahlaki ilke öne sürülmüş, üstelik bu ilke, "yeni değerlerin" olumlanması değil kendi başına ahlakın olumsuzlanması olarak ortaya çıkmıştı, elbette Nietzsche bunu bilmiyordu. Ve ahlakın ne sefil ve anlamsız bir şeye dönüştüğünü göstermeye cüret ettiği için Nietzsche'nin büyüklüğü her daim baki kalacaktır.

Churchill'in sözleri bir beyan biçiminde dile getirilmişti, ama edinilmiş deneyimler ışığında kazandığımız bilgelikle bu sözleri aynı zamanda bir önsezi olarak yorumlamaktan kendimizi alıkoymayacağız. Ve mesele önsezilerden ibaret olsaydı eğer, 18. yüzyılın ilk çeyreğinden bu yana dile getirilmiş sözlerden şaşırtıcı sayıda çok alıntı aktarabilirdim. Fakat işin özü şu ki, biz artık önsezilerle değil gerçeklerle uğraşıyoruz.

Bizler -en azından, yaşı ilerlemiş olanlarımız- 1930'larda ve 40'larda, yerleşik ahlaki standartların kamusal yaşamda ve özel yaşamda topyekûn çöküşüne tanıklık ettik, sadece Hitler Almanya'sında değil (şimdiki varsayım bu olsa da), Stalin Rusya'sında da durum buydu. Yine de Almanya ile Rusya arasındaki farklılıklar söz etmeye değerdir. Rus devriminin sebep olduğu değişimin, Nazilerin radikal faşist diktatörlüğü sonucunda Almanya'nın uğradığı toplumsal değişimle kıyaslanamayacak ölçüde büyük olduğu ve tüm ulusun sil baştan biçimlendirildiği sıkça not edilir; nihayetinde Naziler mülkiyet ilişkilerine neredeyse hiç müdahale etmemiş ve toplumdaki egemen grupları elimine etmemiştir. Buna bağlı olarak genel görüş, Üçüncü Reich'ta olan bitenin sonucunun tarihsel bir rastlantıdan dolayı değil doğası gereği, görece daha az kalıcı ve daha az aşırı olduğudur. Belki bu tam anlamıyla politik gelişmeler için geçerli olabilir, ama ahlak sorunu söz konusu olduğunda yanlış olduğu açıktır. Tamamen ahlaki bir açıdan bakıldığında Stalin'in cürümleri, deyim yerindeyse, eski modaydı; sıradan bir cani gibi davranarak bu cürümleri hiçbir zaman kabul etmeyip ikiyüzlülüğün ve sahtekârlığın pus perdesiyle kuşatmıştı. Taraftarları ise bu cürümleri "iyi" bir amaç uğruna başvurulan geçici araçlar olarak meşrulaştırıyor ya da biraz daha kültürlü ol-

maları durumunda, devrimcinin tarih yasalarına uymaya mecbur olduğunu, gerekirse kendisini bile feda edebileceğini öne sürüyorlardı. Halbuki Marksizmde, "burjuva ahlakı" hakkında söylenen pek çok şeye rağmen, yeni bir değerler dizisi takdim eden herhangi bir öneri bulunmaz. Profesyonel devrimcinin örnek temsilcileri Lenin ya da Troçki'ye özgü herhangi bir nitelik varsa eğer, devrim yoluyla sosyal koşulların değişmesinin ardından, insan türünün, tarihin başlangıcından beri bilinen ve yinelenen az sayıda ahlaki kaideye kendiliğinden riayet edeceğine dair duydukları naif inançtan başka bir şey değildir.

Ahlaki açıdan bakılırsa, Almanya'da yaşanan gelişmeler daha uç boyutlardadır ve belki de çok daha açıklayıcıdır. En ince ayrıntılarına kadar düşünülerek kurulan ölüm fabrikalarının tüyler ürperten mevcudiyeti bir yana, imha programında görev almış azımsanmayacak sayıda insan, ikiyüzlü davranmaya gerek bile duymamıştır. Aynı ölçüde önemli ve belki daha da korkutucu bir diğer olgu, Nazilerin zarar vermediği eski elitler de dahil –ki bu insanlar kendilerini iktidardaki partiyle asla özdeşleştirmemişlerdi–, Alman toplumunun tüm katmanlarının tabii olan buymuş gibi rejimle işbirliği yapmış olmalarıdır. Bence, Nazi rejiminin toplumsal olarak değilse de ahlaki olarak, Stalin rejiminin en şiddetli halinden bile çok daha aşırıcı olduğunu somut olgulara dayandırarak gerekçelendirmek mümkündür. Nazi rejimi yeni bir değerler dizisinin bilfiil habercisiydi ve bu değerlere göre tasarlanmış yasal bir sistem ortaya koymuştu. Dahası bu rejim, ona uyum sağlamak için kimsenin inançlı bir Nazi olmasına gerek olmadığını, insanların sosyal statülerini asla unutmayacaklarını ama o statüye yaraşır ahlak anlayışını bir gece içinde unutabileceklerini kanıtlamıştı.

Bu konu tartışılırken, özellikle de Nazi suçları artık alışıldığı üzere ahlaken kınanırken, asıl ahlaki sorunun Nazilerin davranışlarından değil, inançlarına göre hareket etmeyip kendilerini "koordineli hale" getirenlerden kaynaklandığı neredeyse her zaman gözden kaçırılmıştır. Bir insanın kendini "bir zalim [*villain*] olarak kanıtlamaya" nasıl karar verdiğini, üstelik fırsatını bulsa on emri nasıl tersine çevireceğini, yani "öldürmelisin" emriyle başladığı se-

rüvene "yalan söylemelisin" talimatıyla noktayı koyabileceğini görmek ve hatta anlamak çok zor değildir. Hepimizin gayet iyi bildiği gibi, her toplulukta belli sayıda cani mevcuttur ve bunların çoğu son derece sınırlı bir hayal gücüne sahipse de, içlerinden bazılarının en az Hitler ve onun yandaşları kadar yetenekli olduğunu teslim etmek gerekir. Bu insanların yaptıkları şeyler elbette korkunçtu, ayrıca önce Almanya'yı ve sonra Nazi işgali altındaki Avrupa'yı nasıl örgütledikleri konusu hem politika biliminin hem de yönetim biçimlerini inceleyen çalışmaların ilgi odağıdır; ama ne birincisi ne de ikincisi ahlaki bir problem önerir. Ahlakın *törelere* –istenilen şekilde değiştirilebilen tavırlara, örf, âdet ve teamüller– indirgenmesine sebep olanlar caniler değil, ahlaki standartlar toplumsal kabul gördüğü sürece, inanmaları öğretilenlerden şüphe duymayı akıllarından bile geçirmeyen sıradan insanlardı. Ve Nazi doktrininin Alman halkı üzerinde kalıcı bir etki bırakmadığını, "tarih" Almanların yenilgisini bildirir bildirmez Hitler'in caniyane ahlakının derhal öncekiyle değiştirildiğini kabul edecek olursak –ki etmeliyiz–, bu konunun, yani bu konunun ortaya koyduğu problemin henüz çözümlenmediğini de teslim etmemiz gerekir. Dolayısıyla, "ahlaki" düzenin çöküşüne bir değil iki kere tanıklık ettiğimizi ve kibirli bir kayıtsızlıkla genel olarak varsayılanın tam aksine, "normalliğe" aniden geri dönülmesinin şüphelerimizi gidermekten ziyade pekiştirdiğini de söylemeliyiz.

Son savaş bittiğinden beri geçen yirmi seneyi yeniden düşündüğümde, hakkında konuşulması gerçekten zor, kabullenilmesi neredeyse imkânsız bir şeyin, yani canavarlığı tüm çıplaklığıyla ifşa eden dehşetin kendisinin, bu ahlaki sorunun üstünü örttüğü hissine kapılıyorum. Bu dehşet onunla ilk olarak yüzleştiğimizde hem bana hem de başka birçok kişiye, tüm ahlaki kategorilerin sınırlarını aşan ve kuşkusuz tüm hukuki standartları yıkan bir şey gibi görünmüştü. Bunu farklı biçimlerde ifade etmek mümkündü. Örneğin ben bu dehşetten söz ederken, "insanların ne cezalandırabilecekleri ne de affedebilecekleri, asla olmaması gereken bir şey," diyordum. Başımızdan geçen kötü şeyleri atlatabilmek ya da iyi şeylerin yokluğuna dayanabilmek için, geçmişte olan her şeyle uzlaşmak ve barışmak

gerekir. Fakat bu dehşeti kabul edemiyor, onunla uzlaşamıyorduk. Öyle bir geçmiştir ki bu, yıllar ilerledikçe daha beter bir şeye dönüşmüştür; Almanların aralarında bulunan katilleri bile kovuşturmaktan uzunca bir süre kaçınmaları bunun sebeplerinden biridir, ama kısmen de bu geçmişin "üstesinden gelebilen" tek bir kişinin bile bulunmamasından kaynaklanır sorun. Zamanın şu meşhur iyileştirici gücü dahi her nasılsa bizi yüzüstü bırakmıştır. Beklenilenin tam aksine, yıllar ilerledikçe geçmiş öyle içinden çıkılmaz bir hal almıştır ki, kimi zaman bizleri, ondan kurtulabilmek için hepimizin ölmesi gerektiğini düşünmeye sevk ettiği bile olmuştur. Hiç kuşku yok ki, "aramızdaki katiller" söz konusu olduğunda uzunca bir süre kılını bile kıpırdatmayan ve Hitler rejimine yaptıkları katkı canilik boyutuna varmadıysa hiç kimsenin devlet memuru olma hakkını elinden almayan Adenauer rejiminin kayıtsızlığı da bu gidişatta pay sahibidir. Bütün bunlar geçmişin neden bir çıkmaza dönüştüğünü bir ölçüde açıklar, ama gerçek şu ki sadece Alman ulusunun değil, hiç kimsenin "üstesinden gelemediği" bir geçmiştir bu. Ve yargılamanın hukuki yöntemlerinin bu geçmişle hesaplaşırken yetersiz kalması, bu yeni model katillere sıradan canilerden farkları yokmuş gibi, sanki aynı saiklerle hareket etmişler gibi muamele etmekte ısrar edilmesi, gidişatın etkilerinden sadece biri olmasına rağmen, uzun vadede belki en vahim olanıdır. Burada hukuki değil ahlaki sorunlarla uğraşmamızdan dolayı bununla ilgili konuşmayacağım. Fakat yine de, dilden yoksun aynı dehşetin, düşünülebilir olmayanı düşünmenin bu reddedilmişliğinin, yasal kategorilerin aslında son derece gerekli olan yeniden değerlendirilmesini engellemiş olabileceğine işaret etmek istedim. Nitekim bu dehşet, bütün hikâyeyle yakından bağlantılı olan ama dehşetin kendisiyle karşılaştırıldığında zararsız ikincil meseleler gibi görünen tam anlamıyla ahlaki ve –umarım– nispeten daha kullanışlı dersleri unutmamıza neden oldu.

Ne yazık ki çabalarımıza engel teşkil eden başka bir husus daha var. İnsanlar, haklı olarak, nefeslerini kesen ve onları dilden yoksun bırakan bir şeyle yaşamanın zor olduğunu düşünürler, bu yüzden de suskunluklarını, duyguların elde mevcut bulunan ifadelerine ter-

cüme etmekten kendilerini alıkoyamazlar, ne var ki bunlar kifayetsiz ifadelerdir. Neticede, deneyimlenen hikâyenin duygulara atıfla anlatılması bugün olağanlaşmıştır ve bu duygular kendi başlarına bayağı olmasalar da, hikâyeyi ister istemez duygusallaştırır ve bayağılaştırırlar. Bu duruma istisna oluşturan çok az örnek vardır ve bunlar ya dikkate alınmamıştır ya da meçhul kalmıştır. Konuyla ilgili güncel tartışmalar duygu yüklü bir atmosferde gerçekleşmektedir, üstelik bunlar genel itibarıyla yüksek vasıflı duygular olmadığından, sözünü ettiğimiz ahlaki sorunları gündeme getiren kim olursa olsun, hiçbir ciddi tartışmanın yürütülemeyeceği bir seviyeye –şayet mümkünse– inmeye zorlanacağının farkında olmalıdır. Bir insana doğrudan ilettikleri dışında hiçbir şey öğretmeyen dilsiz dehşetin, hiç dehşet uyandırmayan ama çoğu zaman tiksinti yaratan deneyimlerden ayırt edilmesi gerektiğini ne olursa olsun unutmayalım; ikincisinde insan davranışları halihazırda yargılanmaya açıktır, üstelik ahlaki ve etik sorunlar da bu noktada zuhur eder.

Ahlak sorununun oldukça uzun bir süredir rafa kaldırılmış olduğunu ve son birkaç yıldır yeniden gündeme geldiğini belirtmiştim. Yeniden gündeme gelmesinin sebebi nedir? Gördüğüm kadarıyla bir araya gelme eğilimi gösteren birkaç bağlantılı mesele var. Bunlardan ilki ve en önemlisi, savaş suçlularının savaş sonrasında görülen davalarının etkisidir. Burada kritik nokta, mahkeme sürecinin, siyaset bilimciler de dahil herkesi, konuya ahlaki açıdan bakmaya mecbur bırakmış olduğu gerçeğidir. Sanırım ahlaki standartlara hukuk mesleğini icra edenler kadar temkinli yaklaşan, bu standartlardan onların kuşkulandığı kadar kuşkulanan başka bir meslek grubu daha olmadığı iyi bilinir. Elbette, sosyal ve psikolojik modern bilimler de bu genel kuşkuculuğa katkı sağlamıştır. Bununla birlikte, ceza davalarında uygulanan muhakeme usulleri ve yasal sistemin tüm türlerinde iddia, savunma ve hüküm olmak üzere sıralanan ve kayıtlı tarih kadar eski olan üçlemenin baki kalan mevcudiyeti, bütün tereddütlere ve kuşkulara karşı gelir. Elbette tereddütleri ve kuşkuları hükümsüz kılmaz ama bu kurum bir yandan kişisel sorumluluk ve suç kavramlarına, diğer yandan vicdanın varlığına duyulan inanca dayandığından, bu üçünün yok sayılmasını engel-

ler. Hukuki ve ahlaki meseleler asla özdeş değildir ama her ikisi de sistemlerle ya da organizasyonlarla değil insanlarla ilgilenir.

Herkesin kendini bir makinenin –devasa bir bürokratik teşebbüsün sorunsuz çalışan sosyal, politik veya mesleki makinesinin ya da hepimizin bir yolunu bulup yaşamayı sürdürdüğü, gelişigüzel koşulların hüküm sürdüğü bir düzenin– basit bir dişlisi olarak görmeye teşne olduğu kitle toplumu çağında bile, yükümlülüğünü yerine getirerek sadece bir birey olan kişiye odaklanması, yargının tartışmasız yüceliğidir. Modern toplumda sorumluluğun neredeyse otomatik olarak yer değiştirmesi olağanlaşmıştır, ama mahkeme salonuna adım atılır atılmaz bu hareket birdenbire kesintiye uğrar. Özgül olmayan, soyut nitelikli tüm gerekçeler –yani, zamanın ruhu (*Zeitgeist*) ya da Oidipus kompleksi gibi, sizin bir insan değil başka bir şeyin işlevi olduğunuzu, dolayısıyla da herhangi biriyle mübadele edilebileceğinizi işaret eden her şey– çöker. Dönemin bilimsel eğilimleri ne buyurursa buyursun, kamuoyuna ne kadar nüfuz ederse etsin ve dolayısıyla hukukçuları ne kadar etkilerse etkilesin, yargı kurumu bunların hepsine direnir. Direnmelidir de, çünkü aksi takdirde tarihten silinecektir. Bir birey olan insana varıldığı anda, "Bu sistem nasıl işliyordu?" sorusunun yerini, "Sanık bu organizasyonda görevli olmayı ne sebeple kabul etti?" sorusu alacaktır.[1]

Totaliter hükümetlerin işleyişini kavramanın, bürokrasinin özüne inmenin, insanları işlevlere, yani idari mekanizmanın basit dişlilerine dönüştüren ve dolayısıyla onları insandışılaştıran kaçınılmaz eğilimini incelemenin politik ve sosyal bilimler için taşıdığı önem elbette yadsınamaz. Bununla birlikte belirtilmelidir ki, adalet yönetimi bu faktörleri ancak, kanlı canlı bir insanın eyleminin koşullarını oluşturdukları ölçüde, belki de hafifletici nedenler olmaları bakımından dikkate alabilir. Kusursuz bir bürokraside, yani iktidara hiç kimsenin hâkim olmadığı yerde, mahkeme de gereksiz olurdu; çünkü yerine oturmayan bir dişlinin, uygun olanıyla değiştirilmesi yeterliydi. Hitler, hukukçu olmanın Almanya'da utanç kaynağı olarak görüleceği günün özlemini duyduğunu söylediğinde, hayalini kurduğu kusursuz bürokrasiye uygun konuşmuştu.

Daha önce sistemin bütününe karşı duyulan yerinde bir tepki olduğunu belirttiğim dilsiz dehşet, insanların iddia, savunma, yargı sırasına göre düzenlenmiş bir söylem içinde muhatap alındığı mahkeme salonunda kaybolur. Mahkeme salonlarına özgü bu tür yargılamaların ahlaki sorunlar doğurmasının –sıradan canilerin duruşmaları için aynı durum geçerli değildir– nedeni açıktır; bu insanlar sıradan caniler değillerdi, sırf yapmaları söylenen bu olduğu için az çok hevesle cürüm işleyen sıradan insanlardı. Elbette aralarında, her zaman yapmayı istediklerini Nazi sistemi altında ceza almadan yapabilen sıradan caniler de vardı; savaş suçlularının duruşmalarının tanıtımında ilgi odağı olmuş bu sadistler ve sapıklar, bağlamımız düşünüldüğünde bizi çok ilgilendirmiyor.

Bu duruşmaların, hiçbir suç kategorisinin kapsamına dahil edilemeseler de rejim içinde kendilerine düşen rolü oynamış olanların ya da düşündüklerini yüksek sesle söyleyebilecek konumda bulunmalarına rağmen sessiz kalmayı ve olan bitene göz yummayı yeğleyenlerin işlenen suçlardaki özgül paylarının irdelenmesi gibi daha genel bir araştırmaya yol açtığını kanıtlamak bence mümkün. Hochhuth'un Papa XII. Pius'a yönelttiği suçlamanın ve benim Eichmann duruşması üzerine yazdığım kitabımın şiddetli itirazlarla karşılandığını hatırlıyorsunuzdur. Meselenin doğrudan muhataplarını –Vatikan ya da Yahudi organizasyonlarını– göz ardı edecek olursak, ahlaki meselelere gösterilen fazlasıyla yoğun ilgi, bu "ihtilafların" en dikkat çekici niteliği olarak görünüyordu. Belki bu ilgiden daha çarpıcı olan, bu münazaraların açığa vurduğu akıl almaz ahlaki şaşkınlık ve o sırada kim suçlanıyorsa onun tarafını tutmak gibi tuhaf bir eğilimin başgöstermesiydi. Bana "her birimizin içinde bir Eichmann bulunduğunu" hep bir ağızdan telkin eden sesler gibi, yeknesak bir koro da Hochhuth'a, yalnız Papa XII. Pius'un suçlu olmadığını – ne de olsa itham edilen bir tek adam ve bir tek papa olamazdı– , tüm Hıristiyanlığın, hatta insan ırkının suçlu olduğunu söylüyordu. Hakiki zanlılar olarak duyumsanan ve hatta öyle oldukları ilan edilenler Hochhuth ve benim gibi ahkâm kesmeye cüret eden insanlardı; nitekim aynı koşullar altında var olmamış ama aynı koşullarda muhtemelen herkes gibi davranacak olanların yargılamaya hakları

yoktu. Ne tesadüftür ki, bu konum Eichmann'ın bu konularla ilgili görüşüyle tuhaf biçimde örtüşüyordu.

Başka bir ifadeyle, ahlaki sorunlar bir yandan hararetle müzakere edilirken, diğer yandan bir o kadar hevesle sürüncemede bırakılıp hasıraltı ediliyordu. Bu durum, tartışma konusu olan özgül sorunlardan kaynaklı değildi, ahlaki konular genel olarak değil tikel bir duruma işaret edilerek tartışıldığı zaman ortaya çıkıyor gibiydi. Bu da bana, birkaç yıl önce televizyonda yayınlanan bir bilgi yarışmasında yaşanan hile olayını anımsatıyor. Hans Morgenthau'nun *The New York Times Magazine*'de yayınlanan makalesi ("Van Doren* Tepkisine Tepki", 22 Kasım, 1959) malum olanı ifade ediyor, para için hile yapmanın yanlış olduğunu, entelektüel konularda hile yapmanın iki kat yanlış olduğunu, bir öğretmenin hileye başvurmasının ise üç kat yanlış olduğunu vurguluyordu. Makale şiddetli bir öfke uyandırmıştı: Böyle bir yargının Hıristiyan merhametine aykırı olduğu, bir aziz olmadığı takdirde hiçbir insanın bu kadar büyük miktarda paraya karşı koyamayacağı iddia ediliyordu. Üstelik tutucu bir hürmetkarlığı alaya alan kuşkucu bir havayla söylenilmeyen bu sözlerle amaçlanan nihilist bir savunma da değildi. Kimse çıkıp da –otuz kırk sene önce, en azından Avrupa'da kuşkusuz böyle olurdu– hile yapmanın eğlenceli, erdemin sıkıcı ve ahlakçı insanların da bunaltıcı olduğunu söylememişti. Bilgi yarışması programının kusurlu olduğunu, 64 bin dolarlık bir yarışma sorusunun sahtekârlığı teşvik ettiğini söyleyen, ilmin haysiyetini savunan, hile yapılıp yapılmamasından bağımsız olarak, mensuplarından birinin meslek ahlakına yakışmadığı açık bir davranışta bulunmasını engellemediği için üniversiteyi eleştiren de yoktu. Morgenthau'nun makalesine yanıt olarak yazılmış çok sayıda mektuptan da anlaşıldığı üzere, birçok öğrenci de dahil seyircilerin büyük kısmının tek bir insanın suçlu oldu-

* Amerikalı bir eğitmen, yazar ve editör olan Van Doren 1950'lerde televizyonda yayınlanan bir bilgi yarışmasında hileye başvurduğu için, ABD Kongresi önünde ifade vermiştir. Van Doren ona önceden verilen soruları yanıtlamıştı. Hans Morgenthau'nun konuyla ilgili makalesinin özgün başlığı: "Reaction to the Van Doren Reaction". (ç.n.)

ğuna kesin gözüyle baktığı açıktı: yargılamış olan insan. Kusurlu davranan şahıs, bir kurum, toplumun geneli ya da özel olarak kitlesel medya itham edilmemişti.

İzninizle şimdi, bu gerçek durumun gündeme taşıdığını düşündüğüm genel soruları kısaca sıralamak istiyorum. Bence varmamız gereken ilk sonuç, mantıklı düşünebilen herhangi birinin, ahlaki davranışın tabii olduğunu *–das Moralische versteht sich von selbst*, mensup olduğum nesil yetişirken geçerli olan varsayım– iddia etmesinin artık olanaklı olmadığıdır. Bu varsayım hukukilik ile ahlakilik arasında kesin bir ayrım öngörüyordu, ülke yasasının ahlak yasasının tüm taleplerini ayrıntısıyla açıkladığı yönünde müphem ve tarif edilemeyen bir konsensüs var olduğu halde, bir çelişki doğduğu zaman itaat edilmesi gereken daha üstün yasanın ahlak yasası olduğundan hemen hiç şüphe duyulmazdı. Ne var ki bu iddia, ancak, insan vicdanından söz ettiğimizde genellikle aklımızda bulunan fenomenleri sorgusuz sualsiz kabul ettiğimizde anlamlı olabilirdi. Ahlaki bilginin kaynağı ne olursa olsun –ilahi emirler ya da insan aklı–, aklı başında her insanın içinde ona neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu ülke yasalarına ve diğer insanların düşüncelerine bağlı olmaksızın söyleyebilen bir sesin bulunduğuna inanılırdı. Bir keresinde Kant, olası bir zorluktan söz etmişti: "Başka hiç kimseyi tanımadan hayatını düzenbazlar arasında geçirmiş bir insanın erdem kavramı yoktur." ("*Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre.*") Fakat bunu söylerken, insan aklına rehberlik edenin örnekler olduğunu kastetmişti sadece. Bir erdem örneğiyle karşılaştığında insan aklının doğru olanı ve onun zıttı olan yanlışı bileceğinden bir an bile şüphe etmemişti. Elbette Kant, insan zihninin doğruyu yanlıştan ayırmak zorunda kaldığı zaman uyguladığı formülü açıkça ifade ettiğine inanıyordu. Bu formüle kategorik imperatif (koşulsuz buyruk) adını vermişti; ama ahlak felsefesinde yeni bir buluş keşfettiği yanılsaması içinde değildi asla, böyle bir iddia ondan önce doğru ve yanlışı hiç kimsenin bilmediğini –elbette ki saçma bir görüş– ima etmek olurdu. Kant formülünü insanların "doğru olanı, yanlış olanı ayırt etmelerini..." kolaylaş-

tıran bir pusulaya benzetmişti, "sıradan akla yeni hiçbir şey öğretmeden, Sokrates'in yaptığı gibi, dikkatini kendi ilkesine çekmemiz yeterlidir, böylelikle bir kişinin dürüst ve iyi olmak için yapması gerekenleri bilmesi için ne bilime ne de felsefeye ihtiyaç olduğu gösterilmiş olur. [Aslında] herkesin yapmaya yükümlü olduklarının bilgisi ve dolayısıyla da bilmeye yükümlü oldukları, herkesin, en sıradan insanın bile erişimine açıktır."[2] Ve eğer birisi Kant'a herkesin erişimine açık bu bilginin nerede bulunduğunu sorsaydı, Kant'tan, "insan zihninin rasyonel yapısında" yanıtını alırdı. Oysa bazıları aynı bilginin insan kalbinde yattığını iddia etmiştir. Fakat Kant, insanın kendi yargısına uygun olarak hareket edeceğini asla varsaymaz. İnsan sadece rasyonel bir varlık değildir, aklını kullanmayabilir, kalbini dinlemeyebilir, çünkü onu eğilimlerine teslim olmaya iten duyular dünyasına da aittir. Dolayısıyla ahlaki davranış tabii değildir ama ahlaki bilgi, doğru ve yanlışın bilgisi öyledir. Çünkü eğilimlerin ve ayartılmaların kaynağında insan aklı değil insan doğası vardır, Kant insanın eğilimlerinin izinden giderek haksızlık yapmaya ayartılmasına "radikal kötü" adını vermişti. Aslında insanın kötüyü kötü olduğu için isteyebileceğine ne Kant inanmıştır ne de başka bir filozof; Kant'a göre tüm ihlaller, kişiyi geçerliliğini tanıdığı bir yasadan sapmaya sevk eden istisnalardır; hırsız bu sebeple mülkiyet yasalarını tanır, hatta bu yasalarla korunmayı ister, ama kendi lehine bir istisna yapıp yasaları ihlal eder. Kimse kötücül olmak istemez ve buna rağmen kötücül davrananlar ahlaki anlamsızlığa düşerler [*absurdum morale*]. Kötücül davranışlarda bulunan kişi aslında kendi kendisiyle, kendi aklıyla çelişki içindedir, Kant'ın sözleriyle ifade edilirse, kendinden nefret etmelidir. İnsanın kendini hor görmekten duyduğu korkunun hukukiliğin güvencesi olamayacağı ortadadır; ama yasalara riayet eden insanlar arasında hareket ettiğiniz sürece, bu korkunun bir şekilde işe yarayacağını her nasılsa varsaymışsınızdır. Kuşkusuz ki Kant, kendini hor görmenin ya da daha ziyade kendinden nefret etmek zorunda kalmaktan korkmanın çoğu zaman işe yaramadığını düşünüyor, bunu insanın kendine yalan söyleyebilmesiyle açıklıyordu. Bu nedenle Kant, insan doğasındaki gerçekten "iltihaplı

ya da kirli noktanın" yalancılık, yalan söyleme yetisi olduğunu defalarca beyan etti.[3] İlk bakışta bu beyan çok şaşırtıcı görünür, çünkü etik ya da ahlaki kodlarımızın hiçbirinde (Zerdüşt'ün sözleri hariç), "yalan söylemeyeceksin" emrine rastlanmaz; ki sadece bizim değil, tüm medeni ulusların etik ve ahlaki kodlarının cinayeti insan cürümleri listesinin en başına yerleştirdiği gerçeğini bir kenara koyuyorum. Ne tuhaf ki Dostoyevski, –elbette bilmeden–, Kant'la aynı kanaati paylaşmış gibiydi. *Karamazov Kardeşler*'de Dimitri Karamazov, Zosima dedeye, "Kurtuluşa ermek için ne yapmalıyım?" diye sorar, Zosima ise ona şöyle yanıt verir: "En önemlisi, yalan söylemeyin."

Başlangıç niteliğindeki bu hayli şematik açıklamalara, açıkça dini olan ahlaki öğretileri ve inançları önemsiz bulduğum için değil (durum bunun tam tersi), ahlakın çöktüğü anda neredeyse hiç rol oynamadıkları için dahil etmedim. Artık kimsenin intikam alan bir Tanrıdan ya da daha somut konuşursak, öbür dünyadaki olası cezalardan korkmadığı açıktı. Nietzsche bir keresinde şöyle söylemişti: "Naiflik: Sanki ahlak onu onaylayan *Tanrı* kaybolmuşken ayakta kalabilirmiş gibi. Ahlaka duyulan inancın korunması için mutlaka 'ötesi' gerekir."[4] Bu suçların devlet otoritesinin talebi olduğu ortaya çıkınca, kiliseler de inananlarının gözünü korkutmayı akıl etmemişti. Ayrıca, ne bir kilisede ne de herhangi bir toplumsal düzlemde suça iştirak edenler, inançlı insanlar olsalar bile bu tutumlarını dini inançlarla ya da korkularla gerekçelendirmediler; suç işleyenler gibi, bu edimlerin sorumluluğunu bizzat taşımadıklarını söylemekle yetindiler. Kulağa oldukça tuhaf geliyor bu, üstelik kiliselerin savaştan sonra telaffuz ettiği sayısız dini söylemle, özellikle de dine dönmekten başka çıkar yol olmadığını her daim yineleyen ve her yönden gelen uyarılarla çeliştiği de açık. Ne var ki bu bir gerçektir ve dinin –eğer din sosyal bir uğraştan öte bir şeyse– özel ilişkilerin en özeline ne ölçüde dönüştüğünü göstermektedir. Tabii ki o insanların kalplerinden geçenleri, cehennemden ya da sonsuz lanetten korkup korkmadıklarını bilemeyiz. Tek bildiğimiz şu ki, bu kadim inançların neredeyse hiçbiri kamu önünde bir gerekçe olarak sunulmaya uygun görülmemiştir.

Fakat dinden söz etmek yerine, açıklamalarıma Kant'ın bu konular bağlamında ne denli önemli olduğunu belirterek başlamamın başka bir nedeni daha var. Dinin ve özellikle de Yahudi-Hıristiyan anlamda vahiy edilmiş dinlerin insan davranışının geçerli standardı ve geçerli kriteri sayıldığı yerde, ahlak felsefesine yer yoktur. Bununla birlikte, yalnızca dini bağlamları içinde tanıdığımız belli başlı öğretilerin ahlak felsefesi için büyük önem arz ettiğinin inkâr edildiği anlamına gelmez bu. Pre-modern geleneksel felsefenin Hıristiyan dini çerçevesi içinde gelişimi incelenecek olursa, felsefede ahlakla ilgili hiçbir altbölümün bulunmadığı görülecektir. Ortaçağ felsefesi kozmoloji, ontoloji, ruhbilimi ve rasyonel teoloji olarak bölünmüştür; yani doğa ve evrenle, Varlıkla, insan zihninin ve ruhunun doğasıyla, son olarak da Tanrının varlığının rasyonel kanıtlarıyla ilgili doktrinlerden oluşur. Sınırlı ölçüde tartışılan, özellikle de Aquinalı Thomas'ın eserlerinde rastlanan etik sorunlar ise, vatandaşın davranışlarını tanımladığı ölçüde etiğin politik felsefenin ayrılmaz bir parçası addedildiği Antikiteye özgü bir tarzla ele alınmıştır. Aristoteles'in iki bilimsel incelemesi vardır ki, bunlar birlikte ele alındığında, filozofun 'insanla ilgili şeylerin felsefesi' olarak değindiği meseleleri içerirler. Bu eserler *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'dır. İlki vatandaşı, ikincisi sivil kurumları ele alır; ilki ikincisinden önde gelir çünkü insanın "iyi yaşamı", *polis*'in, yani bir kurum olarak kentin var olma nedenidir. En uygun kurumu bulmak amaçlanır, dolayısıyla da iyi yaşam üzerine inceleme, yani *Etik*, politika üzerine incelemenin programının bir taslağıyla sona erer. Sadık bir Aristoteles taraftarı ve bir Hıristiyan olan Aquinas, illaki ustasından ayrıldığı bir noktaya varır ve her hatanın ya da günahın hikmet-i ilahinin tayin ettiği doğa yasalarının ihlali olduğunu savunduğunda, Aristoteles'le arasındaki fark gün gibi açıktır. İlahi olanı kuşkusuz ki Aristoteles de tanır, onun yok edilemez ve ölümsüz olduğunu düşünür ve ilahi olana yakın durmanın özellikle de ölümlü olduğu için insanın en yüksek erdemi olduğu görüşünü paylaşır. Ama Aristoteles düşüncesinde ilahi bir talimata, itaat edilebilecek ya da edilmeyecek ilahi bir emre yer yoktur. Tüm sorunların merkezinde "iyi yaşam"

bulunur, insan için en faydalı yaşamın hangisi olduğu sorgulanır ve bu yaşamı bulmak da yargılamak da elbet yine insana kalmıştır.

Geç Antik dönemde, *polis* zayıfladıktan sonra, başta Stoacılar ve Epikürcüler olmak üzere çeşitli felsefe okulları bir tür ahlak felsefesi geliştirdi, üstelik bu okulların özellikle geç Roma'da görülen örneklerinde felsefenin tamamını ahlaki öğretilere dönüştürme eğilimi vardı. İyi yaşama yönelik arayış değişmemişti: Dünyada en yüksek mutluluğa nasıl erişebilirim? Ne var ki bu soru tüm politik içerimlerinden koparılmıştı ve insanın sadece kendi adına sorduğu özel bir soruya dönüşmüştü. Bütün bu literatür bilge tavsiyelerle doludur, ama dini öğretilerde olduğu gibi tartışmaya asla tabi olmayan gerçek bir emre ne Aristoteles'in eserlerinde ne de bu literatürde rastlarsınız. Hıristiyanlığı rasyonelleştirenlerin en önemli temsilcisi Aquinas bile, belirli bir talimatın doğru kabul edilmesinin ve belirli bir emre itaat edilmesinin zorunlu olmasını emirlerin ilahi kaynağıyla açıklamaya mecbur kalmıştı. Tanrı böyle buyurdu.

Böyle bir yanıt ancak ve ancak *vahiy edilmiş* bir dinin çerçevesi içinde nihai kabul edilebilir; bu çerçevenin dışına çıktığımız zaman, bildiğim kadarıyla ilk olarak Sokrates'in ortaya attığı soruyu sormadan duramayız. Platon'un *Euthyphron*'unda Sokrates şöyle sormuştu: Tanrılar erdemi erdem olduğu için mi sever, yoksa erdem tanrıların hoşuna gittiği için mi erdemlidir?" Başka bir ifadeyle: Tanrılar iyiliği iyi olduğu için mi sever, yoksa onlar sevdiği için mi biz iyiliğe iyi diyoruz? Sokrates bizi bu soruyla baş başa bırakır. Elbette, imanlı biri, iyi ilkeleri kötüden ayırt edenin ilahi kökenleri olduğunu, bunların Tanrının en yüce yaratımları olan doğa ve insan için tayin ettiği yasayla uyumlu ilkeler olduklarını söylemeye yükümlüdür. İnsan Tanrının bir yaratımı olduğu ölçüde, Tanrının "sevdiği" şeyler elbet ona da iyi görünecektir. Aquinas bir keresinde bu mealde konuşmuş, Sokrates'in sorusunu yanıtlarcasına, gerçekten de iyinin iyi olduğu için Tanrı tarafından emredildiğini söylemişti; Duns Scotus ise, iyinin Tanrı emrettiği için iyi olduğunu söyleyerek tam aksini iddia etmişti. Fakat bu en rasyonelleştirilmiş biçimde bile, iyinin insan için *bağlayıcı* bir nitelikte olması Tanrı-

nın emrinden kaynaklanır. Bunun sonucunda önemli bir ilke doğar; günahın ahlaktaki değil, dindeki öncelikli anlamı itaatsizliktir. Tam anlamıyla dini olan gelenekte hiç karşılaşılmayan ise, Kant'ın Sokrates'in sorusuna verdiği dolaysız ve radikal yanıttır: "Eylemleri Tanrının emirleri oldukları için değil, onlara karşı içsel bir yükümlülüğümüz olduğu için bağlayıcı ilahi emirler olarak telakki etmeliyiz."[5] Ancak dini emirlerden özgürleşmenin mümkün olduğu noktada, Kant'ın *Etik Üzerine Dersler*'de ifade ettiği gibi, "vahyin bizzat bizler tarafından yargılandığı..." noktada, yani ahlakın tam anlamıyla insani bir meseleye dönüştüğü yerde ahlak felsefesinden söz edilebilir.[6] Bu konularda bilgi sahibi olamayacağımızı gösterdikten sonra bile teorik felsefesi içinde dine açık kapı bırakmayı son derece önemseyen aynı Kant, pratik ve ahlaki felsefesi içinde dine çıkabilecek tüm yolları kapamak konusunda da aynı ölçüde özenliydi. Tanrı üçgenin üç açıya sahip olduğu gerçeğinin mimarı olmadığı gibi, ahlak yasalarının mimarı da olamazdı (*Etik Üzerine Dersler*). Antikiteden sonra kaybolmaya yüz tutan ahlak felsefesi Kant'a kadar namevcut kalmıştır. Bu noktada kendi başyapıtına *Ethica* adını veren Spinoza'yı hatırlamış olabilirsiniz, ama Spinoza kendi eserine "Tanrı Hakkında" başlığı altında kaleme aldığı bir bölümle giriş yapar ve sonraki her şeye bu bölümden yola çıkılarak varılır. Kant'dan sonra ahlak felsefesinin var olmayı sürdürüp sürdürmediği ise hiç değilse tartışmaya açıktır.

Şimdiye kadar hakkında duyduklarımızdan yola çıkarak ahlaki davranışın öncelikle insanın kendi kendisiyle olan ilişkisine dayandığını söyleyebiliriz. Kişi asla kendi lehinde bir istisna yaparak kendisiyle çelişmemelidir, kendini kendisinden nefret etmesine neden olacak bir konuma düşürmemelidir. Ahlaki anlamda kişinin hem doğruyu yanlıştan ayırabilmesi hem de doğru olanı yapması ve yanlıştan sakınması için yeterli olmalıdır bu. Dolayısıyla Kant, büyük bir filozofun nişanı olan düşünsel tutarlılıkla, kişinin kendine karşı sorumluluğunun başkalarına karşı olan sorumluluklarından önde geldiğini savunur; ahlaki davranışla ilgili genel anlayışa tezat oluşturan hayli şaşırtıcı bir yaklaşımdır bu. Kişi başkasından ziyade kendinden kaygı duyar, söz konusu alçakgönül-

lülük değil insan onuru ve hatta insan gururudur. Burada ahlaki ölçüt komşu sevgisi ya da özsevgi değil özsaygıdır.

Özsaygının en açık ve en güzel ifadelerden biride, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde yer alan şu pasajdır: "İki şey var ki, onları derinlemesine düşünmekte ısrarcı ve kararlı olduğumuzda zihni hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve huşuyla dolduruyorlar: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası." Bu "iki şeyin" aynı mertebede olduğu ve insan zihnini aynı şekilde etkilediği sonucuna varılabilir ama bu doğru değildir. Bilakis, Kant sözlerine şöyle devam eder: "Sanki sayısız dünyanın çokluğunun görünümü hayvansal bir yaratık olarak benim önemimi ortadan kaldırıyor. ... İkincisi ise tam aksine, ahlak yasası, kişiliğim aracılığıyla hayvanlıktan ve hatta duyular dünyasından tamamen bağımsız bir yaşamı açığa çıkardığı için, düşünen bir varlık olarak değerimi sonsuzca yükseltiyor."[7] Dolayısıyla, beni yok olmaktan, evrenin sonsuzluğunda basit bir "nokta" olmaktan kurtaran şey, evrenle boy ölçüşebilen bu "görülmez kendiliktir." Söz konusu gurur faktörünü sadece Hıristiyan etiğinin doğasına aykırı olduğu için değil, bu duygudan yoksun olduklarını açıkça belli edenlerin bugün bu konuları tartışanlar olduklarını belirtmek için ayrıca vurgulamak istedim; ki bu kişiler, bir Hıristiyan erdemi olan alçakgönüllülükten nasıl feyz alacaklarından da bihaberler. Bununla birlikte, kişinin kendisiyle ilgili ahlaki bir kaygı duymasının kritik bir problem ortaya koyduğu elbette inkâr edilemez. Dini emirlerin genel ahlaki talimatlarını nihai ölçüt olarak kendiliğe dönmeden ("komşunuzu kendiniz gibi seviniz" ya da "kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi başkasına yapmayınız") formüle edememiş olmalarından yola çıkarak, bu problemin ne kadar zor olduğu değerlendirilebilir.

İkinci olarak belirtilmelidir ki, ahlaki davranışın –ister Tanrının ister insanların yasası olsun– dışarıdan tevdi edilmiş bir yasaya itaat etmekle hiçbir ilgisi yoktur. Kant'ın terminolojisinde hukukilik ve ahlakilik arasındaki ayrım budur. Hukukilik ahlaken tarafsızdır; kurumsallaşmış din ve politika içinde yer sahibidir ama ahlak içinde yeri yoktur. Politik düzen ahlaki sağlamlığı değil yasalara riayet eden vatandaşları gerektirir ve kilise her zaman

günahkârların kilisesidir. Bu iki düzen, tüm insanlar için ve hatta tüm rasyonel varlıklar için bağlayıcı olan ahlaki düzenden ayırt edilmelidir. Kant'ın ifadesiyle: "Ne kadar zor görünürse görünsün, bir devletin örgütlenmesi problemini zeki olmaları kaydıyla şeytan ırkı bile çözebilir."[8] "Şeytandan iyi teolog olur" sözleri de benzer bir ruhla söylenmiştir. Dini yapıda olduğu gibi politik düzen içinde de itaat rol oynayabilir. Ve kurumsallaşmış dinin itaati gelecekteki cezalarla dayatmasına benzer şekilde, hukuki düzen de ancak yaptırımlar var olduğu sürece ayakta kalabilir. Cezalandırılamayana izin vardır. Bununla birlikte, kategorik imperatife (koşulsuz buyruk) itaat ettiğimin söylenebilmesi için, kendi aklıma itaat ediyor olmam ve kendime tevdi ettiğim yasanın tüm rasyonel yaratıklar için, yani meskenleri nerede olursa olsun tüm anlaşılabilir varlıklar için geçerli olması gerekir. Çünkü kendimle çelişmek istemiyorsam eğer, öyle bir şekilde eylemeliyim ki eylemimin maksimi evrensel yasa olsun. Benim dışımda bir yasa koyucu yoktur, günah ya da cürüm başkasının yasasına itaatsizlik olarak tanımlanamaz artık, bilakis, dünyanın yasa koyucusu olarak bana düşeni yapmayı reddettiğimin göstergeleri olarak tanımlanırlar.

Kant'ın öğretilerinin bu isyankâr veçhesi çoğu zaman gözden kaçırılır, çünkü ahlaki eylemin evrensel olarak geçerli bir yasa koyan eylem olduğunu olumlayan genel formülünü bir önerme içinde tanımlamak yerine, imperatif formunda ifade etmiştir. Kant'taki bu öz yanılmacanın temel nedeni, "yasa" kelimesinin Batı düşünce geleneğinde birden çok anlama gelmesidir. Kant ahlaki yasadan bahsettiğinde, kelimenin, tüm ülke sakinlerinin itaatini şart koştuğu için bağlayıcı sayılan ülke yasasını imleyen politik bir kullanımıyla uyumlu konuşuyordu. Ülke yasasına yönelik tavrıma işaret etmesi bakımından ayırt edilen bu itaatin anlamı da, "yasa" teriminin dini kullanımları dolayımıyla geçirdiği dönüşümlerden ileri gelmişti. Zira Tanrının Yasasında insana hitap edilirken emir kipinin kullanılması kaçınılmazdı, daha önce gördüğümüz gibi, "yapacaksın" biçiminde dile gelen yükümlülük yasanın içeriğini ya da insanın yasa karşısındaki muhtemel rızasını değil, yapmamız gerekenin bize Tanrı tarafından söylenmiş olduğu gerçeğini ifade ediyordu. Burada önem arz eden sadece itaatti.

Kelimenin birbiriyle ilişkili bu iki anlamına, yasa kavramını doğayla ilintilendiren çok önemli ve epey farklı bir kullanımını da eklememiz gerekiyor. Doğa yasaları da, deyim yerindeyse, bağlayıcıdır: Öldüğümde doğanın bir yasasına uymuş olurum ama metaforik anlamda konuşmuyorsam bu yasaya itaat ettiğim söylenemez. Bundan dolayıdır ki Kant, "doğa yasaları" ve ahlaki "özgürlük yasaları" arasında bir ayrım yapmıştır; bu ikinciler zorunluluk değil yükümlülük belirten yasalardır. Ama yasadan anladığım, itaat etmem gereken emirler ya da ne olursa olsun tabi olduğum doğa yasalarından ibaretse, "özgürlük yasası" çelişkili bir ifadedir. Bu çelişkinin farkında olmamamızın nedeni, yasa teriminin bugünkü kullanımında bile Eski Yunan ve özellikle de Antik Roma döneminden kalma çok daha eski çağrışımların hâlâ etkin olmasıdır ve çağrıştırdıkları şeyler ne olursa olsun, emirlerle, itaatle ya da zorunlulukla alakalı değildir.

Kant kategorik imperatifi (koşulsuz buyruk) hipotetik imperatifle (koşullu buyruk) karşıtlaştırarak tanımlamıştır. Bu ikincisi bize belli bir hedefe ulaşmak için ne yapmamız gerektiğini söyler; bir amaç için araç olana delalet eder. Aslında ahlaki anlamda bir imperatif dahi değildir. Kategorik imperatif ise, başka bir amaca işaret etmeden bize ne yapmamız gerektiğini söyler. Bu ayrım ahlaki fenomenlerden değil, hükümler tablosunda kategorik ve hipotetik (ve ayırıcı) önermeler bulacağınız *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın bazı önermelere ilişkin yaptığı analizlerinden çıkarsanmıştır. Örneğin, "bu ağır bir bedendir" kategorik bir önermedir, buna uygun gelen hipotetik önerme ise, "bu bedeni taşırsam ağırlığı altında sendelerim" önermesi olabilir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant, bu önermelere bağlayıcı bir nitelik verebilmek için onları imperatiflere dönüştürmüştür. İçerik muhakemeden çıkarsansa bile –akıl zorlayabilir ama asla bir imperatif biçiminde zorlamaz (kimse kimseye "iki artı ikinin dört ettiğini söyleyeceksin" demez)–, burada akılcı önerme iradeye yöneltildiği için, emir kipine başvurma gereği duyulmuştur. Kant'ın kendi sözleriyle: "Nesnel bir ilkenin tasarımına, iradeyi kısıtladığı ölçüde emir (aklın emri), bu emrin formülüne de imperatif denir" (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 30).

Öyleyse iradeyi yöneten akıl mıdır? Öyle olduğu takdirde irade artık özgür sayılmayacak, aklın boyunduruğu altında kalacaktır. Oysa akıl, iradeye ancak şunu diyebilir: "Akla göre iyi olan budur; iyiye erişmek istiyorsan ona göre davranmalısın." Kant'ın terminolojisi içinde bu, ya bir tür hipotetik imperatif sayılırdı ya da bir imperatif sayılmazdı. Üstelik "irade pratik akıldan başka bir şey değildir" ve "iradeyi yanılmaksızın belirleyen akıldır" sözlerini duyduğumuzda karmaşanın azaldığını söyleyemeyiz, zira burada ya aklın kendi kendini belirlediği sonucuna varmamız ya da Kant'la birlikte, "iradenin aklın iyi olarak tanıdığını seçme yetisi" olduğu sonucuna varmamız gerekir (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29). Buna bağlı olarak da, iradenin aklın yürütme organından başka bir şey olmadığı, yani insan yetilerinin yürütme kolu olduğu sonucu çıkar. Oysa bu sonuç, alıntı yaptığım metnin, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ünlü giriş cümlesiyle keskin bir karşıtlık içindedir: "Dünya dahilinde –aslında dünyanın ötesinde bile–, *iyi irededen/iyiyi istemeden* (*good will*) başka, kayıtsız şartsız iyi olduğu söylenilen herhangi bir şey idrak edilemez" (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 9).

Burada dikkatinizi çektiğim çapraşıklıkların bir kısmı insanın isteme yetisine (*faculty of willing*) içkin çapraşıklıklardan ileri gelir. Antik felsefenin hakkında hiçbir şey bilmediği bu yetiyi müthiş giriftliği içinde ilk olarak Pavlus (Aziz Paul) ve Augustinus keşfetmiştir. Bu konuya tekrar döneceğim, ne var ki burada amacım, Kant'ın rasyonel önermesine bağlayıcı bir nitelik yükleme ihtiyacı duyduğuna dikkat çekmekten ibaretti, çünkü iradeye içkin çapraşıklıklar bir yana, ahlaki önermeleri bağlayıcı kılma problemi Sokrates'e dayanan kökeninden beri ahlak felsefesini ayrıca uğraştıran bir problemdi. Sokrates haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan iyi olduğunu söylediğinde akla dayalı bir beyanda bulunduğunu düşünüyordu, ama bu beyanla ilgili bir sorun vardırki o da kanıtlanamamasıdır. Rasyonel muhakemeye dayanan söylemden sapmadan bu önermenin geçerliliğini tanıtlamak mümkün değildir. Dahası, Antikite sonrası felsefelerin hepsi gibi Kant'ın felsefesi de ikinci bir güçlük barındırır: İrade aklın dikte

ettiğine riayet etmeye nasıl ikna olacaktır? Çelişkileri bir kenara koyup Kant'ın söylemek istediğinin ne olduğuna odaklandığımız zaman, iyi irade/iyiyi isteme ile kastettiğinin, "yapacaksın" emrine "evet, yapacağım" yanıtını veren irade olduğu açıkça görülecektir. Ayrıca Kant, birbirinden farklı oldukları ve birbirlerini kendiliğinden belirlemedikleri ortada olan bu iki insani yetinin ilişkisini tanımlamak için emir kipine başvurmuş, böylece itaat kavramını bir bakıma arka kapıdan içeri sokmuştur.[9]

Daha önce işaret etmekle yetindiğim son bir çapraşıklık daha var, ki en şok edici olan da budur: insanın kötücüllüğünü açıklamaktan sakınmak ya da kaçınmak, bu konunun bilhassa savuşturulması. Dini düşünce geleneğinden ayırt edilmesi gereken ahlak felsefesi geleneğinde Sokrates'ten Kant'a gelene kadar üzerinde uzlaşılan tek bir nokta vardır, o da insanın kasıtlı olarak kötülük yapmasının, kötülüğü kötülük adına istemesinin mümkün olmadığıdır. Kuşkusuz ki insanların düşkünlüklerinin kataloğu çok eski ve çok kapsamlıdır, bununla birlikte, oburluk ve tembelliğin bile (nihayetinde bunlar önemsiz konulardır) adının geçtiği bu listede ne gariptir ki sadizm, acı ve ıstırap vermekten ve acı ve ıstırabı izlemekten alınan haz bulunmamaktadır. Oysa yüzyıllardan beri sapkınların pornografik edebiyatından ve resimlerinden tanıdığımız bu düşkünlüğün düşkünlüklerin en kötüsü olduğunu söylemek için geçerli sebepleri vardır. Belki de daima yeterince yaygın bir düşkünlük olmuştur bu, ama genellikle yatak odasıyla sınırlı kalmış, mahkeme salonlarında bahsi nadiren açılmıştır. İnsanın diğer kusurlarının her birine yer veren İncil bile, bildiğim kadarıyla bu düşkünlükten söz etmez; belki de Tertullianus ve hatta Aquinalı Thomas'ın, deyim yerindeyse, tam bir masumiyetle, cehennemde çekilen acıların temaşasını cennette tecrübe edilecek zevkler arasında saymasının nedeni budur. Bu durumun karşısında müthiş bir şaşkınlığa kapılan ilk kişi Nietzsche'ydi (*Ahlakın Soykütüğü*, I. 15). Yeri gelmişken söyleyeyim, Aquinas, gelecekteki mutlulukları kendi başına ıstıraplar olarak değil, ilahi adaletin azizleri memnun eden kanıtları olarak nitelendirmişti.

Ama bunlar sadece düşkünlüklerdir ve felsefi düşüncenin aksine ilk günahtan ve insan doğasının yozlaşmasından söz eden dini

düşüncedir. Fakat orada bile kasıtlı yapılan bir haksızlıktan bahsedildiğini işitmeyiz: Kabil Habil'i öldürdüğünde Kabil olmak istememişti ve hatta ölümcül günahtan sorumlu en azılı mücrim Yahuda İşkariyot bile gidip kendini asmıştı. Dini anlamda (ahlaki değil) konuşacak olursak, yaptıkları şeyin farkında olmayan bütün bu günahkârların affedilmeleri vacipmiş gibi görünmektedir. Bu kuralın bir tek istisnası vardır, ona da, tüm günahların affedilmesi gerektiğini çünkü bunların o ya da bu şekilde insan zaaflarıyla, dogmalara dayanarak konuşursak, ilk günahtan dolayı bozulan insan doğasıyla açıklanabileceklerini vaaz eden Nasıralı İsa'nın öğretisinde rastlanır. Günahkârların, yasayı çiğneyenlerin bu yüce dostu, bir keresinde aynı bağlamda, *skandala*'ya neden olanlardan, yani yüz kızartıcı kusurlar işleyen diğerlerinden bahseder ve bu suçları işlemektense "boyunlarına değirmen taşı bağlanıp denize atılmalarının" onlar için daha iyi olacağını söyler. Hiçbir zaman doğmamış olmak böyle bir insan için daha hayırlı olurdu. Ne var ki İsa, bizlere, bu skandal niteliğinde kabahatlerin doğasından bahsetmez; onun sözlerinin hakikatini hissederiz ama saptayamayız. Edebiyata, o meşhur kötüleri bulduğumuz Shakespeare, Melville ya da Dostoyevski eserlerine dönersek belki daha iyi bir noktaya varabiliriz. Kötünün doğası hakkında özgül bir şey söyleyemiyor olsalar bile, onlar en azından yan çizmiyordur. Kötünün sürekli kafalarını kurcaladığını, insanın kötücüllüklerinin nelere yol açabileceğinin farkında olduklarını biliriz, hatta adeta görebiliriz. Ama yine de bunun bize bir yardımı olur mu emin değilim. Kötülerin en fenalarının –Macbeth ya da III. Richard'dan ziyade Othello'daki Iago, Melville'in *Billy Budd*'ında Claggart, Dostoyevski eserlerinde ise çok sayıda karakterin– ruhlarının derinlerinde her zaman umutsuzluk ve umutsuzluğa eşlik eden kıskançlık vardır. Radikal kötünün umutsuzluğun derinliklerinden doğduğunu Kierkegaard açıkça söylemiştir bize; Milton'un İblisinden ve birçok başka karakterden de öğrenmek mümkündür bunu. Bizlere, şeytanın sadece *diabalos*, yalan yere şahitlik yapan bir iftiracı, İblisin de insanları ayartan bir hasımdan ibaret olmadığı, aynı zamanda ışık taşıyıcısı Lusifer, düşmüş bir melek olduğu söylendiğinden ve öğretildiğinden kulağa son derece ikna edici ve

mantıklı gelir bu. Farklı ifade edilecek olursa, en iyi ve en kötüyü uzlaştırmak için Hegel'e de, olumsuzlamanın gücüne de ihtiyacımız yoktur. Yalan söyleyen ve oyunlarda hile yapan alçak için aynısı geçerli olmasa da, sahici hainlere has bir soyluluk her zaman mevcuttur. Claggart ve Iago kendilerinden daha iyi durumda olduğunu bildikleri kişilere karşı hissettikleri kıskançlıktan dolayı kötülük yaparlar; Mağribinin tanrı vergisi soyluluğunu kıskanır Iago, Claggart ise sosyal ve mesleki açıdan daha iyi konumda olmasına rağmen alt rütbeli bir gemici yoldaşının saflığını ve masumiyetini. Kierkegaard ya da onun safını tutan edebiyatın psikolojik içgörüsünden şüphe duymuyorum. Fakat umutsuzluktan doğan bu kıskançlıkta bile, gerçeğinde asla var olmayan soylu bir taraf olduğu açıkça ortada değil mi? Nietzsche'ye göre, kendinden nefret eden kişi, en azından, içindeki nefret edene saygı duyar! Oysaki gerçek kötü, bizde dilsiz dehşeti uyandırandır, işte o zaman söyleyebileceğimiz tek şey vardır: "Bu asla olmamalıydı."

II

Tartıştığımız konular için kullandığımız kelimelerin bizatihi kendileri, "etik" ve "ahlak", etimolojik kökenlerinin imlediğinden çok daha fazlasını ifade ederler. Söz konusu olan örf ve âdetler ya da adap yahut alışkanlıklar değildir, aslına bakılırsa, erdemler bile değildir, nihayetinde erdemler belli bir eğitim ya da öğrenim sonucunda edinilir. Bizi ilgilendiren, daha ziyade, bu konuya temas etmiş tüm filozofların savunduğu bir iddiadır; doğru ile yanlış arasında bir ayrım olduğu ve bunun büyük ve küçük, ağır ve hafif arasındaki ayrımın aksine görece değil mutlak bir ayrım olduğu, ayrıca aklı başında her insanın bu ayrımı yapmaya yetkin olduğu onaylanmıştır. Bu varsayımlara göre ahlak felsefesi içinde yeni bir keşfin yapılması mümkün değildir; doğrunun ve yanlışın ne olduğu her zaman bilinmiştir. Felsefenin bu bölümüne hakiki doğasını imleyen başka bir isim atfedilmemiş olmasından dolayı şaşırmıştık, nitekim haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan iyi olduğu varsayımını ve bu cümlenin aklı ba-

şında her insan için apaçık olduğu inancını temel alan ahlak felsefesi zamana yenik düşmüştü. Tam aksine kendi deneyimlerimiz, bu konuların davranışları, örf ve âdetleri, alışkanlıkları ima eden ilk isimlerinin (*mores* ve *ethos*), filozofların takdir ettiğinden çok daha yerinde olduğunu söylüyordu. Yine de, ahlak felsefesini bu nedenden ötürü boşvermeye henüz hazır değildik. Zira kullanılan kelimelerin etimolojik kökenini ve başımızdan geçen deneyimleri önemsemekle birlikte, felsefi ve dini düşüncenin bu konudaki mutabakatının da aynı ölçüde önem taşıdığını düşünüyorduk.

"Komşunuzu *kendiniz* gibi seviniz" ya da "kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi başkasına yapmayınız" ya da Kant'ın, "öyle eyle ki, eyleminin maksimi tüm anlaşılabilir varlıklar için evrensel yasa olsun" formülü gibi özel talimatları ve emirleri özetlediğine inanılan az sayıda ahlaki önerme, kendiliği, yani insanın kendisiyle olan ilişkisini ölçüt olarak alır. Bizim bağlamımızda bu ölçütün bir Yahudi-Hıristiyan kaidesi olan öz sevgi mi, yoksa Kant felsefesindeki öz-nefret mi olduğu önem arz etmiyor. Kendiliğin ölçüt olarak alınması bizde şaşkınlık uyandırmıştı, ne de olsa ahlakın bir insanın diğerlerine yönelik tavırlarını yönetmesi gerekirdi ve iyilikten bahsettiğimizde ya da tarihteki iyi insanları –Nasıralı İsa, Assisili Francesco vb.– hatırladığımızda, onları kendilerini düşünmedikleri için övmeye yatkındık, insandaki kötücüllüğü ise bencillik, egoizm vb. ile aynı kefeye koyuyorduk.

Ahlakla ilgili sorunların geleneklerden ve âdetlerden ibaret olduğuna inananların yanında yer alan dil, burada yine kendiliğin tarafındadır. Vicdan sözcüğünün tüm dillerdeki ilk anlamı doğruyu ve yanlışı bilme ve yargılama yetisine değil, sayesinde kendimizi bildiğimiz, kendimizin farkında olduğumuz yetiye, yani bugün bilinç olarak değindiğimiz şeye tekabül eder. Yunancada olduğu gibi Latincede de, bilinç için kullanılan kelime aynı zamanda vicdan anlamını kazanmıştır; Fransızcada hâlâ tek bir kelime –*conscience*– kullanılmakta ve hem bilişsel hem de ahlaki bir anlam ifade etmektedir; İngilizcede ise "vicdan" kelimesi ona mahsus ahlaki anlamı kısa süre önce edinmiştir. Bize felsefe öncesi genel ahlaki talimatların ilk örneklerini anımsatır bunlar; Delfi'deki Apollon

tapınağına *gnothi seauthon*, "kendini bil" sözü, *meden agan*, "hiçbir şeyde aşırı olma" sözüyle birlikte yazılmıştır.

Ahlaki önermeler, doğruluk iddiasını taşıyan tüm önermeler gibi ya apaçık ortada olmalıdır ya da kanıtlar veya tanıtlarla desteklenmelidir. Apaçık ortada olmaları zorlayıcı doğalarından ötürüdür; bu önermeleri kabul etmekten başka çıkar yolu olmayan insan zihni, aklın diktasına boyun eğer. Deliller zorlayıcıdır ve desteklenmelerine gerek yoktur, açıklanmaları ve aydınlatılmaları yeterlidir. Hiç kuşku yok ki, burada varsayılan "doğru muhakemedir" ve her insanın buna sahip olmadığı ileri sürülebilir. Fakat bilimsel hakikatten ayrı olarak ahlaki hakikat, en sıradan insanın da tıpkı en sofistike insan gibi, zorlayıcı delillere aynı ölçüde açık olduğunu –her insan varlığının bu tür bir rasyonaliteye, Kant'ın "içimdeki ahlak yasası" olarak değindiğine sahip olduğunu– varsayar. Ahlaki önermelerin her zaman apaçık ortada oldukları düşünülmüştür ve kanıtlanamayacakları, aksiyomatik oldukları çok erken keşfedilmiştir. Öyleyse yükümlülük bildiren, "yapacaksın" ya da "yapmayacaksın" hükümlerinin, yani imperatifin gerekli olmadığı sonucuna varılabilir. Kant'ın kategorik imperatifinin ardındaki tarihsel nedenleri ve bu imperatifin –Sokrates'in "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramalısın" olarak değil, "haksızlığa uğramak, haksızlık yapmaktan iyidir" olarak dile getirdiği cümle gibi– aslında bir kategorik önerme olduğunu zaten önceden belirtmiştim. Sokrates yeterli nedenler var olduğu takdirde, onlara göre eylemenin kaçınılmaz olduğuna inanıyordu. Buna karşılık Kant, iradenin –Antikitenin bilmediği yetinin– akla karşı gelebileceğini bildiğinden, yükümlülük unsuruna gerek duymuştu. Bununla birlikte, yükümlülüğün kendiliğinden apaçık olduğu asla doğru değildir, dahası, rasyonel söylemin sınırları dışına çıkılmaksızın kanıtlanması hiçbir zaman mümkün olmamıştır. "Yapacaksın", "yapmayacaksın" emirlerinin arkasında, intikamcı bir Tanrının ya da topluluğun uygulayacağı yaptırımın tehdidine ya da genellikle pişmanlık olarak değindiğimiz kendini cezalandırma korkusunu uyandıran vicdanın yaptırım gücüne tekabül eden "yoksa" durur. Kant'a göre vicdan, kişinin kendisini hor görmesine neden olabileceği için tehditkârdır. Sokrates'te ise vicdan, ileride göreceği-

miz gibi, kişiyi kendisiyle çelişmekle tehdit eder. Kendilerini hor görmekten ve kendileriyle çelişmekten korku duyan insanlar da, bizatihi kendileriyle beraber yaşayan insanlardır; ahlaki önermeler onlar için apaçık ortadadır, yükümlülüğe gerek yoktur.

Yakın dönemde yaşadığımız bir deneyimi örnek vererek bu noktayı açıklamak mümkündür. Nazi Almanyası'ndaki ahlaki çöküntüye rağmen sağlam kalabilmiş ve kendilerini hiç suçlu hissetmemiş az sayıdaki, çok az sayıdaki insanı incelerseniz, hiçbir zaman büyük bir ahlaki çelişki ya da vicdan krizi yaşamadıklarını fark edeceksiniz. Onlar ehvenişer mantığı, ülkeye ya da yemine bağlılık yahut mevzubahis olabilecek başka bir konu üzerine kafa yormamışlardı. Bu türden bir şeyle katiyen ilgilenmemişlerdi. İsyan etmeyi artılarıyla ve eksileriyle değerlendirmiş olabilirlerdi, ama bu yönde bir eylemin başarıya ulaşma şansının olmadığına işaret eden pek çok neden vardı; üstelik korkmuş da olabilirlerdi, korku uyandıran da pek çok şey vardı. Ama hükümet tarafından meşrulaştırılmış suçların yine de birer suç olduğundan ve bu suçlara hiçbir koşul altında iştirak edilemeyeceğinden en ufak bir şüphe duymamışlardı. Başka bir deyişle, bir yükümlülük hissetmedikleri halde etraflarındaki diğer insanlar için artık apaçık olmayan ama onlara apaçık görünen gerçeğe uygun davranmışlardı. Dolayısıyla da vicdanlarının –eğer o şey vicdan idiyse– bağlayıcı bir niteliği yoktu; "bunu *yapamam*," diyordu, "bunu yapmamam *gerek*," demiyordu.

Bu, "yapamam" sözünün olumlu veçhesi, ahlaki önermenin apaçıklığına tekabül eder; anlamı şudur: Tıpkı, "iki artı iki beş eder" diyemeyeceğim gibi, masum insanları da öldüremem. "Yapacaksın" ya da "yapmalısın" karşısında her zaman şöyle bir yanıt verilebilir: Her ne sebeple olursa olsun yapmayacağım, yapamayacağım. Ahlaki olarak güvenilir insanlar, bıçak kemiğe dayandığında, "yapamam" diyenlerdir.[10] İddia olunan apaçıklık ya da ahlaki hakikatin mutlak yerindeliğinin dezavantajı, tümüyle negatif kalmak zorunda olmasıdır. Eylemle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur, "yapmaktansa acı çekmeyi yeğlerim" dışında ifade ettiği bir şey yoktur. Politik olarak –yani topluluğun ya da yaşadığımız dünyanın bakış açısından– konuşursak, ahlaki hakikatin mutlak

yerindeliği sorumsuzdur; onun ölçütü dünyanın gelişimi ya da değişimi değil, kendiliktir. Bu insanlar ne kahraman ne de azizdir ve şehit olmuşlarsa –ki bunun olması elbette mümkündür–, bu durum onların istekleri dışında gerçekleşmiştir. Ayrıca bu insanlar, dünyada, iktidarın sayıldığı yerde, güç sahibi değildirler. Onları ahlak sahibi kişilikler olarak adlandırabiliriz ama daha sonra bunun bir nevi laf kalabalığı olduğunu fark etmemiz kaçınılmazdır; insan olmaktan bağımsız, bir kişi olmanın niteliği, kişinin doğuştan sahip olduğu ve kullandığı ya da kötüye kullandığı bireysel özellikler, yetenekler, beceriler ya da yetersizlikler arasında yer almaz. "Ahlak" kelimesi etimolojik yahut geleneksel anlamı içinde değil, ahlak felsefesi içinde ifade ettiği anlamda anlaşılırsa, bir bireyin kişisel niteliği tam olarak onun "ahlaki" niteliğidir.

Son bir çapraşıklık daha var ki, o da hem felsefi hem de dini düşüncenin her nedense kötülük problemini ele almaktan kaçınmasıdır. Geleneğimize göre, insana özgü tüm kötülükler ya insanın körlüğü ve cahilliğiyle ya da insanın zaaflarıyla, yani ayartılmaya yatkın olmasıyla açıklanır. İnsan –rivayet olunana göre–, ne kendiliğinden iyilik yapabilir ne de kasten kötülük yapabilir. Kötülük yapmaya *ayartılır* ve iyilik yapmak için çaba sarf etmesi gerekir. Bu düşünce –Nasıralı İsa'nın öğretileri değil, Hıristiyan ahlak felsefesinin doktrinleri yoluyla– o kadar derine kök salmıştır ki, genellikle insanlar yapmak istemediklerini doğru, onları ayartan her şeyi ise yanlış addederler. Çok eskilere dayanan bu önyargının en ünlü ve en etkili felsefi ifadesi, tüm eğilimlerin, gerek iyilik gerek kötülük yapma eğiliminin tanım gereği ayartı olduğunu düşünen Kant'ta bulunabilir. Kant'ın Königsberg sokaklarında her gün tam olarak aynı saatte yaptığı o meşhur günlük yürüyüşleri esnasında karşılaştığı dilencilere sadaka vermeyi âdet edinmesiyle ilgili pek bilinmeyen bir anekdot, bunu çok iyi resmeder. Kant dilencilere sadaka olarak vermek niyetiyle her zaman yeni bozukluklar getirirdi, çünkü dilencilere eski püskü yıpranmış paralar verip onları aşağılamak istemiyordu. Üstelik makul olanın üç katını verirdi, haliyle dilenciler onu taciz etmeye başlamıştı. En sonunda günlük yürüyüşüne çıktığı saati değiştirmeye mecbur kaldı, ama o kadar çok utanıyordu ki gerçeği

bir türlü söyleyemiyordu, bu nedenle de bir kasap çırağı tarafından saldırıya uğradığına dair bir hikâye uydurmuştu. Çünkü yürüyüş saatinde değişiklik yapmasının asıl nedeni, bu sadaka verme âdeti ile kendi ahlaki formülünün, kategorik imperatifinin hiç bağdaşmamasıydı. Gerçekten de, "sizden bir istekte bulunan herkese yardım ediniz", tüm olanaklı dünyalar ve tüm anlaşılabilir varlıklar için geçerli olan hangi genel yasanın maksimi olabilirdi ki?

Size bu hikâyeyi anlatmamın bir diğer nedeni de, insan doğasının ahlaki düşünce tarihinde teorik olarak ifade edildiğine nadiren şahit olduğumuz bir yüzüne işaret etmekti. Bence insanların çoğu zaman iyilik yapmaktan kendilerini alamamaları ve kötülük yapabilmek için çaba sarf etmek zorunda kalmaları, en az tersi kadar geçerli olan basit bir gerçektir. Machiavelli, *Prens*'te, "nasıl iyilik *etmeyeceklerini*" hükümdarlara öğretmenin şart olduğunu söylediğinde bu gerçeğin gayet farkındaydı ve hükümdarların nasıl kötü ve zorba olunacağını öğrenmeleri gerektiğini kastetmiyordu asla; her iki eğilimin de önünün alınması, ahlaki, dini ve ayrıca cinai saiklerden ayırt edilen politik saiklere uygun hareket edilmesi gerektiğini kastediyordu. Machiavelli için, hüküm vermeyi olanaklı kılan ölçüt kendilik değil dünyaydı –bu ölçüt münhasıran politiktir–, Machiavelli bu nedenle ahlak felsefesi için çok önemlidir. Floransa onu ruhunu kurtarmaktan daha çok ilgilendiriyordu ve dünyadan ziyade ruhlarının kurtuluşuyla alakadar olanların politikaya bulaşmaması gerektiğini düşünüyordu. Öncekiyle aynı düzeyde olmamakla birlikte, çok daha nüfuzlu olan düşünce, Rousseau'nun her insanın özünde iyi olduğu ama toplum içinde ve toplum yoluyla acımasızlaştığı iddiasıdır. Ama Rousseau'nun söylemek istediği asıl şey, toplumun insanı hemcinslerinin acılarına karşı kayıtsızlaştırdığıdır, oysaki insan doğası gereği, "başkalarının acı çektiğini görmekten içgüdüsel bir tiksinti duyar." Dolayısıyla da Rousseau diğer hayvan türleriyle paylaşıyor olabileceğimiz bazı doğal ve neredeyse fiziksel özelliklerden söz eder; bunların tersi sapkınlığa delalet eder ve aynı ölçüde fizikseldir, hayvan doğamızın bir o kadar parçasıdırlar, ama kötülükle ya da kasti acımasızlıkla bir ilgileri yoktur.

Fakat şimdi bir anlığına şu eğilimler ve ayartılar meselesine geri dönelim ve Kant'ın bu ikisini ne sebeple eşit saydığını ya da niçin her eğilimde insanı baştan çıkaran bir cazibe gördüğünü ele alalım. Her eğilim dışa döner, dış dünyada beni etkileyebilen her ne ise, kendiliğimden ona doğru eğilirim. Tam da bu eğilim yüzünden, pencereden sokağa doğru eğilebildiğim gibi, kendimden dışarı eğilebildiğim için dünyayla temas kurarım. Eğilimim hiçbir şart ve koşulda kendimle olan ilişkim tarafından belirlenemez; bir bakıma işin içine kendimi katarsam, kendi üzerime düşünürsem, eğilimimin nesnesini kaybederim. İnsanın kendini sevebileceği yönündeki eski ama tuhaf nosyon, insanın ötekilere –nesnelere ya da insanlara– meyledebileceği gibi kendine de meyledebileceğini varsayar. Kant'ın dilinde eğilim, kendi dışımdaki, arzulayabileceğim ya da doğal bir yakınlık hissedebileceğim şeylerden *etkilendiğim* anlamına gelir; üstelik Kant kendimden, aklımdan ya da irademden kaynaklanmayan bir şeyden *etkileniyor*-olmanın insan özgürlüğüyle uyumsuz olduğunu düşünür. Bir şey beni çekiyor yahut uzaklaştırıyordur ve dolayısıyla artık özgür bir fail değilimdir. Oysa hatırlayacağınız üzere –başka bir gezegenin olası sakinleri ve hatta melekler de dahil– tüm anlaşılabilir varlıklar için geçerli olan ahlak yasası, bizzat kendi dışındaki bir etkiye kapalıdır. Ve özgürlük dışsal nedenlerle *belirlenmeyen* olarak tanımlandığından, yalnızca eğilimlerden arınmış bir irade iyi ve özgür sayılabilir. İradenin aynı anda hem özgür hem de kötücül olamayacağını varsayması sayesinde bu felsefenin kötülük probleminden kaçınabildiğini teşhis ettik. Kötücüllük, Kant'ın terminolojisinde *absurdum morale*, ahlaki bir anlamsızlıktır.[11]

Sokrates, *Gorgias*'ta son derece paradoksal üç önerme ortaya koyar: (I) Haksızlığa uğramak haksızlık yapmaktan iyidir; (2) Cezasız kalmaktansa ceza alması, suç işleyen kişi için daha iyidir; (3) Yapmak istediği her şeyi ceza almadan yapabilen Tiran mutsuz bir insandır. Sonuncu önermeyle ilgilenmeyip sadece ikinciye değineceğiz. Artık bu tür önermelerin paradoksal doğasını teşhis edebilecek kulaktan yoksunuz. Sokrates'in muhataplarından biri olan Polus ona, "hiçbir insanın dile getirmeyeceği türden şeyler söylüyorsun" diyor (*Gorgias* 473e), Sokrates ise bunu inkâr etmiyordur. Tam ak-

sine, tüm Atinalıların Polus'la hemfikir olacaklarına, onlarla anlaşamadığı için tek kalacağına ikna olmuştur (472b); gene de her insanın gerçekte onunla –bunu bilmeksizin– hemfikir olduğuna inanmaktadır, bu durum tıpkı Büyük Kralın ya da kötü tiranın en mutsuz insanlar olduklarını hiçbir zaman keşfetmemiş olmalarına benzer. Diyalog boyunca, ilgili kişilerin tümünün her insanın kendisi için en iyi olduğunu düşündüğü şeyi isteyeceğine ve yapacağına duydukları inanca tanıklık edilir; bireyin kendisi için en iyi olanın toplumun ortak refahı için de iyi olduğu kanıksanmış bir uyuşmazlık doğması halinde ne yapılacağı sorunu hiçbir yerde açıkça gündeme getirilmemiştir. Diyalog halinde olan kişiler mutluluğu ve mutsuzluğu oluşturanın ne olduğuna karar vereceklerdir ama çoğunluğun, çok sayıda insanın fikrine başvurulması, hekim limandayken ve aşçı iddianame düzenlerken çocukların mahkeme kurmasına benzer. Sokrates'in paradokslarını desteklemek için söylediği hiçbir şey, muarızlarının bir an için bile ikna olmasını sağlamaz ve bütün bu girişim, tıpkı *Devlet*'in çok daha iddialı girişimi gibi, Sokrates'in bir "logos", yani akla dayalı bir tez olarak gördüğü ve Kallikles'e bir hakikatmiş gibi ilettiği mitle sona erer (*Gorgias* 523a–527b). Belki de bir kocakarı masalı olan bu masal, ölümden sonra hayatla ilgilidir: Ölüm, beden ile ruhun birbirinden ayrılmasıdır; bedeninden soyunan ruh tıpkı onun gibi bedensiz olan, kendi ruhuyla öteki ruha nüfuz edebilen yargıcın önüne çıkar (523e). Yargılanmanın ardından yol ayrımına gelinir; yollardan biri Kutsanmışlar Adasına, diğeri ise suçla lekelenmiş, çarpık ve çirkin ruhların cezalandırılacağı Tartaros'a gider. Bu ikincisine gidenlerin bazıları aldıkları ceza sayesinde gelişecektir, en kötülerse diğerlerine örnek oluşturmaları için, onları görenler "korksunlar ve iyileşme kaydetsinler" diye Araf'ı andıran bir yerde tutulmaktadırlar (525b). Ve hiç şüphe yok ki Tartaros son derece kalabalıklaşırken, "ömürleri boyunca çok sayıda faaliyetle iştigal etmemiş, işgüzâr olmayan, sadece onları ilgilendiren işlerle uğraşmış birkaç filozof" dışında pek kimsenin ikamet etmeyeceği Kutsanmışlar Adası, bir çöl kadar ıssız kalacaktır (526c).

Ceza almanın suçun faili için cezasızlıktan daha yeğ olduğunu ve haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan daha iyi olduğunu orta-

ya koyan mevzubahis iki önerme katiyen aynı kategori içinde yer almazlar. Ve mit, aslına bakılırsa, sadece ve sadece cezayla ilgili paradoksa gönderme yapar; diyalogda daha önce takdim edilen ve Platon'un ilaç almayı cezaya benzetmesine olanak veren bir metaforun, bedenden devralınan sağlıklı ve hastalıklı yahut çarpık ruh metaforunu açımlar. Ruh hakkında böyle metaforik olarak konuşmanın Sokratik bir tavır olduğunu söylemek mümkün değildir. Ruha ilişkin bir doktrin oluşturan bizzat Platon'dur; üstelik Platon gibi bir şair olmadığı açık olan Sokrates'in böyle güzel masallar anlatması pek muhtemel değildir. Amaçlarımız bakımından bu mitle ilgili üç hususu akılda tutmak yeterli olacaktır: Öncelikle bu mitler, ikna etmenin tüm yolları denendiği halde başarıya ulaşmanın mümkün olmadığı belli olduktan sonra ortaya konulur, dolayısıyla da akli muhakemeye bir nevi alternatif oluştururlar; ikincisi bu mitlerde, "söylediğim seni ikna etmediyse anlatacağım masala inanman lehine olur" biçiminde ifade bulan örtük bir söylem mevcuttur; üçüncüsü de, insanların içinde sadece filozofun Kutsanmışlar Adasına varabileceğini imlerler.

Şimdi dikkatimizi bir yandan bu ikna girişiminin başarısızlığına, diğer yandan da Sokrates'in tüm dünyanın ona karşı durduğunu itiraf ettiği anda bile kendisinin haklı olduğuna duyduğu sarsılmaz inanca çevirelim. Sokrates diyaloğun hemen hemen en sonunda başka itiraflarda da bulunacak, aptallığı ve cahilliği (*apaideusia*) kabullenecektir, üstelik kastı bir ironi yaratmak değildir asla (527d–e). Ele alınan konuları, bir mesele hakkında bir süreliğine bile aynı görüşte olamayan, sürekli fikir değiştiren çocuklar gibi tartıştığımızı söyler. ("En hayati sorunları sürekli farklı değerlendirerek hiçbir görüşe bağlı kalamadığımız şu halimizle kusursuz olduğumuzu düşünebilmemiz bana öyle utanç verici gözüküyor ki... Acınacak kadar eğitimsiz kimseleriz!" [527d]). Ama burada mevzubahis edilen konular çocuk oyuncağı değildir; tam aksine, "en önemli" konulardır. Ahlaki konularla ilgili fikrimizi değiştirdiğimize ilişkin bu itiraf son derece ciddidir. Burada Sokrates, "güçlü olan haklıdır" doktrininin "doğal" olduğunu, geri kalan her şeyin ve özellikle de yasaların teamüle dayandığını, teamüllerin ise

yere ve zamana göre değişebileceğini savunan muarızlarıyla hemfikir görünür. Bu doktrine göre, "doğru olan" (*ta dikaia*) hiçbir zaman doğal olarak var olmamıştır, insanlar hakları sürekli tartışıp değiştirmektedir, üstelik yaptıkları değişiklik ne olursa olsun, yapıldığı zaman otoriterdir, yani doğaya değil düzenleme ve yasama erkine dayanır" (*Yasalar* 889e–890a).

Size aktardığım alıntı, Platon'un Sokrates'i dahil etmediği ama *Gorgias*'a anıştırma yaptığı son eserindendi. Platon, bu eserinde hem söylemin iyileştirici bir etkisi olduğu yönündeki Sokratik inançtan, hem de kalabalığı tehdit etmek için bir mit icat etmenin gerekli olduğuna dair kendi inancından vazgeçmiştir. İnsanları ikna etmenin mümkün olmayacağını çünkü bu şeyleri anlamanın zor olduğunu, "üstelik müthiş zaman alacağını" söyler. Dolayısıyla da yasaların yazılması gerektiğini öne sürer, çünkü böylelikle "her zaman sabit" kalacaklardır. Elbette yasalar "doğal" değil her zamanki gibi insan yapımı olacaktır, ama Platon'un İdealar'ına uyum göstereceklerdir; bilge insanlar yasaların "doğal" ve ebedi olmadığını –sadece taklit olduklarını– bilecek, kalabalık ise, yasalar "sabit" olduğundan ve değişmediğinden onların bizatihi öyle olduğuna inanacaktır. Bu yasalar hakikat değildir ama salt teamüller de değildirler. Teamüller rızayla, insanların konsensüsüyle oluşturulur. *Gorgias*'ta Sokrates'in muarızlarının *demos*'un, yani halkın âşıkları olarak tanımlandığını hatırlıyorsunuzdur. Hakiki demokratlar olarak değinebileceğimiz bu kimseler karşısında, Sokrates kendini bugün böyle yarın öyle konuşmayan, daima aynı şeyi söyleyen bir felsefe âşığı olarak tanımlar. Ama değişmeyen ve hep aynı kalan Sokrates değil felsefedir; Sokrates bilgeliğe âşık olduğunu itiraf etse de, bilge olduğunu ısrarla reddeder: Onun bilgeliği hiçbir ölümlünün bilge olamayacağını bilmesine dayanır.

Platon tam da bu noktada Sokrates'ten ayrılır. Sokratik değil sadece Platonik olan ve Platon'un kendi saikleriyle açıkladığı en iyi yorumuna *Devlet*'te rastlanan İdealar doktrininde Adalet, İyilik, vb. şeylerin, "doğaları gereği kendi başlarına var oldukları" ayrı bir İdealar ya da Formlar dünyasının varlığına ilişkin bir öğreti sunulmuştur. Filozof, söylem yoluyla değil, zihnin gözlerine görü-

nür olan bu Formlara dönerek Hakikatten haberdar olur ve –hem görünür olan hem de bozulabilen ve sürekli değişime uğrayan bedenin tam aksine– görünmez ve bozulmaz olan ruhu yoluyla da görünmez, bozulmaz, değişmez hakikate katılır. Demek ki filozofun hakikate katılımı muhakeme ve müzakere yoluyla değil görmenin ve bakmanın yoluyla mümkün olur. Size genel ahlaki önermelerin kendiliğinden apaçık olduklarını, onları algılayanlar için zorlayıcı nitelikte olduklarını ve aksiyomatik doğruluklarının onları algılamayanlara kanıtlanmasının imkânsız olduğunu söylediğimde, Sokratik değil Platonik terimlerle konuşuyordum. Sokrates, söylenen söze, yani muhakemeyle varılabilen çıkarıma inanıyordu ve böyle bir muhakemenin yol alması ancak sözlü ifadelerin dizimi içinde mümkün olabilirdi. Bu ifadeler mantıken birbirini izlemeli, birbiriyle çelişmemelidirler. Amaç, Sokrates'in *Gorgias*'ta belirttiği gibi onları, "demirden ve elmastan zincirler gibi olan kelimeler içinde" sabitlemek ve birbirine bağlamaktır ki, "sen ya da başka birisi onları birbirinden koparamasın." İşte o zaman, konuşabilen ve çelişkinin yasalarını bilen her insan, nihai sonuca tabi kalacaktır. Erken Platonik diyalogların bu inanca karşı çıkan kapsamlı bir reddiyeler silsilesi olarak yorumlanması gayet mümkündür; sorun tam da kelimelerin ve nedenlerin "demirden zincirler" ile sabitlenememesidir. Bu mümkün değildir, çünkü kelimeler ve nedenler "dolaşırlar" (*Euthyphron*), çünkü muhakeme sürecinin kendisinin sonu yoktur. Kelimelerin dünyasında –ki bir süreç olarak düşünme ayrıca bir konuşma sürecidir–, neyin doğru neyin yanlış olduğunu, –tekrar Sokratik ve Platonik örneklere başvurulursa– küçük ve büyük olanı, ağır ve hafif olanı her zaman aynı ölçütleri ve ölçüleri kullanarak belirlediğimiz gibi kesin olarak belirlememizi sağlayacak katı bir kuralı asla bulamayız. Platon'un İdealar doktrini felsefeye bu tür ölçütler ve ölçüler kazandırmıştır ve böylece doğrunun yanlıştan nasıl ayırt edileceği problemi, her tikel durumda başvurmam gereken ölçüte ya da "ide"ye (*idea*) sahip olup olmadığım sorununa indirgenmiştir. Dolayısıyla, Platon için, kimin ahlaki kaidelere göre davranıp kimin davranmayacağı sorusunun yanıtı, en nihayetinde, bir insanın ne tür bir "ruh"a sahip olduğuna bağlıdır.

Devlet'te bu görüşün açık ve net olarak vurgulandığı görülür. Sokrates *Gorgias*'ta Kallikles'in şahsında karşılaştığı zorlukların aynılarına, bu defa da *Devlet*'te Thrasymakhos'un şahsında tesadüf eder. Thrasymakhos, hükümdarın menfaatine olanın "adil" olduğunu savunur; "adil", iktidarı elinde bulunduranların tebaalarına yasayla dayattıkları herhangi bir eyleme atfedilen isimdir sadece. Kallikles ise tam aksine, yasaların, salt teamüllerin, kendilerini güçlü azınlıktan korumak isteyen zayıf çoğunluk tarafından oluşturulduğunu ifade etmiştir. İki teori sadece görünürde birbirine karşıttır: Her iki durumda da doğru ve yanlış sorunu bir iktidar sorunudur, dolayısıyla da bu anlamda (ama asla başka bir anlamda değil) herhangi bir zorlukla karşılaşmaksızın *Gorgias*'tan *Devlet*'e geçebiliriz. *Devlet*'te, Sokrates ile Thrasymakhos diyalog halindeyken, Sokrates'in iki tilmizi Glaukon ve Adeimantos da mevcuttur, görünen o ki tıpkı Thrasyınakhos gibi bu ikisi de Sokrates'in argümanlarına biraz olsun ikna olmamıştır. Bu yüzden Thrasyınakhos'un ülküsünü savunurlar. Sokrates, onları dinledikten sonra şöyle haykırır: "Sizin doğanızda (*physis*) gerçekten de ilahi bir nitelik mevcut olmalı, adaletsizlik ülküsünü böyle etkili savunuyor ve yine de adaletten üstün olduğuna ikna olmuyorsunuz" [bkz. *Devlet* 367e]. Kendi tilmizlerini bile ikna etmeyi becerememiş olan Sokrates, bundan sonra ne yapacağı konusunda şaşkındır. Bunun üzerine tam anlamıyla ahlaki olan (öyle olduğunu ancak şimdi söyleyebileceğimiz) arayışından hangi yönetim biçiminin en iyisi olduğunu irdeleyen politik soruna döner; büyük harflerin küçük harflerden daha kolay okunduğunu, şahıslarda analiz etmek istediği aynı hususiyetleri devletle ilgili incelemede de bulabileceğini bahane eder; çünkü devlet insanın büyük harfle yazılmış halidir. Bizim bağlamımızda belirleyici olan, Glaukon ve Adeimantos'un adaletin adaletsizlikten daha iyi olduğu gerçeğine kesinlikle kendi doğaları sayesinde ikna olmalarıdır; ama iş bu konunun müzakere edilmesine gelince, Sokrates'in argümanları onları tatmin etmez ve doğru olduğunu bildikleri şeyin aleyhinde son derece başarılı ve inandırıcı bir tartışma yürütebileceklerini gösterirler. Onları ikna eden *logos* değil zihnin gözleriyle gördükleridir, bir yönüyle Ma-

ğara Alegorisi de ancak bu yolla görülebilen kanıtları kelimelere ve argümanlara tercüme etmenin imkânsızlığının masalıdır.

Bu konuları enine boyuna düşünürseniz Platonik çözüme varmakta zorlanmazsınız: Doğaları, ruhlarının doğaları, hakikati görmelerine elveren az sayıda kimseye yükümlülüğün bildirilmesine, "yapacaksın-yoksa" denilmesine gerek yoktur, çünkü önem arz edenin ne olduğu onlar için apaçıktır. Ve hakikati görmeyenlerin argümanlarla ikna edilmeleri mümkün olmadığından, düzgün davranmalarını, ikna olmadıkları halde –"görmüş" gibi– eylemelerini sağlamanın yolları bulunmalıdır. Platon'un ahlaki ve politik konularla ilgili birçok diyaloğunu sonuca vardıran öbür dünya ile ilgili mitler şüphesiz ki bu işe yarar. Platon ilk başlarda bir parça mahcubiyetle, belki de basit kocakarı masalları olarak takdim ettiği bu araçsal hikâyelerden, en nihayetinde son eserinde (*Yasalar*) tamamen vazgeçmiştir.

Vicdana güvenilmediği zaman işlerin nasıl bir hal alacağını –ya da bir zamanlar nasıl bir hal aldığını– göstermek için Platonik öğreti üzerinde durdum. Vicdan etimolojik kökenine rağmen (kökeni itibarıyla bilinçle özdeştir), özgül ahlaki karakterini, insanın kendi kelimelerinden ziyade Tanrının kelimelerini duymasına aracılık eden bir organ olarak idrak edildiğinde kazanmıştır. Dolayısıyla, şayet bu konular hakkında seküler terimler içinde konuşmak istiyorsak, Hıristiyanlık öncesi antik felsefe dışında başvurabileceğimiz çok az kaynak vardır. Ve çok çarpıcı değil midir ki burada, katiyen hiçbir dini dogmaya güdümlü olmayan felsefi düşüncenin orta yerinde, cehennem, araf, cennet, dahası Kıyamet günü, ödüller ile cezalar, büyük olmayan kabahatler ile ölümcül kabahatler olarak ayırt edilmiş günahlar ve dini alanda rastlanılan diğer her şey dahil tam teşekküllü bir doktrin bulunmaktadır. Burada arasanız da bulamayacağınız tek şey, günahların affedilebileceğine dair kavrayıştır.

Bu hayret verici gerçeği nasıl yorumlamayı seçersek seçelim, bir konuda açık ve net olalım: Bizimki, Hıristiyanlık Batı'da doğduğundan beri sadece küçük bir elit tabakasının da değil kitlelerin, –Kurucu Babaların benimsediği bir ifadeyle– "sonraki evrelere"

artık inanmadığı ilk nesildir. Dolayısıyla da vicdanın ödül umuduyla ya da ceza korkusuyla tepki veren bir organ olmadığı fikrine (görünen o ki) bağlıdır. Vicdanın ilahi bir sesle bilgilendirildiğine insanların inanıp inanmadığı meselesi ise, en hafif tabirle, sorgulanmaya açıktır. Suç eylemlerini ele alan tüm hukuki kurumlarımızın böyle bir organı varsaymaları, vicdanın hukuk kitaplarına aşina olmayanlar da dahil insanların tümüne yanlışı ve doğruyu bildirdiğine hâlâ güveniyor olmaları, vicdanın varlığını kanıtlamak için yeterli bir argüman değildir. Çoğunlukla kurumlar, üzerine temellendirildikleri ana ilkelerden daha uzun yaşar.

Ama gelin Platon'un İdealar doktrinine dair hiçbir şey bilmeyen, dolayısıyla da zihnin gözleriyle görülen şeylerin söylemsel olmayan, aksiyomatik apaçıklığıyla ilgili hiçbir fikri olmayan Sokrates'e geri dönelim. *Gorgias*'ta Sokrates kendi önermesinin paradoksuyla ve ikna girişiminin başarısızlığıyla karşı karşıya kaldığında muhatabına tepki gösterir: Kallikles, "kendisiyle uyum içinde olmayacak, hayatı boyunca kendisiyle çelişecektir." Sokrates daha sonra sözü kendisine getirir ve sadece kendisiyle ilgilendiği ölçüde önemli olduğuna inandığı şeyin ne olduğunu belirtir: "Lirimin akortsuz olması, yönettiğim koronun ahenksizliğiyle kafa şişirmesi ve hatta insanların çoğunun benimle ters düşmesi, bir olan benim kendi kendimle uyumsuzluğa düşüp çelişmemden daha yeğdir" (482b–c). Bu cümledeki anahtar mefhum, ne yazık ki İngilizce çevirilerin çoğunda göz ardı edilmiş olan, "bir olan ben" mefhumudur. Anlam açıktır: Ben, bir olmama rağmen sadece bir değilimdir, bir kendiliğim vardır ve bu kendilikle kendi kendiliğim olarak ilişki kurarım. Bu kendilik asla bir yanılsama değildir; benimle konuşarak kendini işitilebilir kılar –kendimin farkında olmakla kalmam kendimle konuşurum da– ve işte bu anlamda, bir olsam bile, bir-içinde-iki'yimdir ve kendimle uyum içinde ya da uyumsuzluk içinde olabilirim. Diğer kişilerle anlaşmazlığa düştüğümde alıp başımı gidebilirim; ama kendimden uzaklaşamam ve bu nedenledir ki diğerlerini dikkate almadan önce kendimle uyumlu olmayı denemem daha iyi olur. Aynı cümle, haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan ne sebeple daha iyi olduğunu da

açıklar: Eğer haksızlık yaparsam, haksızlık yapanla dayanılır olmayan bir yakınlık içinde, beraber yaşamaya mahkûm olurum; ondan asla kurtulamam. Dolayısıyla, Platon'un da eserlerinde zaman zaman değindiği, tanrıların ve insanların gözlerinden gizlenmiş, görünebileceği kimse olmadığı için hiçbir zaman açığa çıkmayan suç gerçekte yoktur. Böyle bir suç olamaz, çünkü düşünürken kendimin ortağı olan ben, eylerken de kendimin tanığı olurum. Faili bilirim ve onunla beraber yaşamaya mahkûmumdur. Fail sessiz değildir. Aslında Sokrates'in verebileceği biricik sebep budur ama muarızını ikna etmesi için yeterli olmaz. Oysaki Platon'un *Devlet*'de soylu ruhların bahşedildiği insanlar olarak adlandırdığı kişilerin nazarında aynı sebep yeter sebeptir. Sokrates'in muarızını niçin ikna edemediği, başkaları için yeterli olanın muarızına niçin yeterli gelmediği sorusu böylece doğar. Ancak Sokrates'in burada tümüyle farklı bir şeyden bahsettiğine lütfen dikkat edin: Burada dünyayı görmenin görme yetisini gerektirmesine benzer bir durum yoktur, sizden hariç var olan bozulmaz ve ilahi bir şeyin ancak özel bir organ sayesinde idrak edilip görülebilmesinden bahsedilmiyordur. Sokrates, kendinizle mutabık kaldığınız için hiçbir özel organa ya da zihnin gözleriyle kavranan ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin eden hiçbir aşkın değere gerek olmadığını ifade eder. Kuşkusuz ki, haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan iyi olduğu önermesinin doğruluğuna diğer kişileri söylem yoluyla ikna etmek çok zor ve hatta imkânsızdır, ama bu sonuca siz bizzat varırsınız, çünkü kendinizle olan münasebetiniz kendinizle beraber yaşamak zorunda olduğunuzu açıkça ortaya koymuştur. Kendinizle çelişmeniz, düşmanınızla birlikte yaşamaya ve onunla her gün temas halinde olmaya mecbur kalmanıza benzer. Hiç kimse böyle bir şey istemez. Haksızlık yaparsanız haksızlık yapanla beraber yaşarsınız ve haksızlığa uğramaktansa kendi çıkarları için haksızlık yapmayı tercih edebilecek çok sayıda insan olmasına rağmen bir hırsızla, bir katille ya da bir yalancıyla beraber yaşamak isteyebilecek bir tek kişi bile yoktur. Cinayet işleyerek ve düzenbazlık yaparak iktidara gelen tiranı öven insanların unuttuğu şey işte budur.

Gorgias'ta, ben ile kendim, yani kendimle aramdaki ilişkinin ihtiva ettiği şeyin ne olduğuna ilişkin kısa tutulmuş tek referans vardır. Dolayısıyla, başka bir diyaloğa, *Theaetetus*'a dönüyorum, bilgi üzerine olan bu diyalogda Sokrates bilginin net bir tanımını sunmuştur. *Dianoeisthai*'den, yani bir konuyu enine boyuna düşünmekten ne anladığını açıklamak isteyen Sokrates şöyle söyler: "Zihnin herhangi bir mesele hakkındaki değerlendirmesiyle birlikte yürüttüğü şeye söylem diyorum. Ve tam olarak emin olmasam da onun ne olduğunu size açıklayacağım. Bu benim gördüğüm kadarıyla *dialegesthai* ile, bir meseleyi enine boyuna konuşmak ile aynı şey, tek fark zihnin kendine sorular soruyor ve kendini evet ya da hayır diye yanıtlıyor olması. Ve her iki taraf da aynı şeyi söylediğinde ve artık şüphe duymadığında, zihin her şeyi bir karara bağlamanın şart olduğu sınıra varıyor ve biz bunu zihnin kanaati olarak kaydediyoruz. Dolayısıyla da kişinin kararını vermesine ve bir kanaat oluşturmasına söylem diyorum, kişinin yüksek sesle bir başkasına değil sessizce kendine telaffuz ettiği kanaate de sözlü ifade diyorum." Ve neredeyse aynı kelimelerle dile gelmiş aynı tanımlamayı *Sofist*'te bulabilirsiniz: Düşünülen ve söylenen ifade aynıdır, ancak düşünce zihnin kendisiyle birlikte yürüttüğü sesli olmayan diyalogdur ve kanaat bu diyaloğun sonucudur. Haksızlık yapanın bu sessiz diyalog için pek uygun bir ortak olmayacağı gayet açıktır.[12]

Sokrates'in tarihsel kişiliği hakkında bildiklerimiz ölçüsünde diyebiliriz ki, günlerini büyük olasılıkla pazaryerinde –Platon'un filozofunun (*Theaetetus*) bilhassa uzak durduğu pazaryerinde– geçiren bu şahıs, her insanın vicdanın sesine yaradılıştan sahip olduğuna inanıyor olamazdı, insanların meseleleri ayrıntılarıyla konuşmaya ihtiyaç duyduklarına, her insanın kendisiyle konuştuğuna inanıyor olmalıydı. Daha teknik bir ifadeyle, her insan sırf bilinç ve özbilinç (ne yaparsam yapayım, yaptığımın aynı zamanda bir şekilde farkında olmam) anlamında değil, kendisiyle sessiz bir diyalog yürütmesi, sürekli temas halinde olması, iletişimde, bakımından son derece özgül ve etkin bir anlamda bir-içinde-iki'dir. Şayet insanlar ne yaptıklarını bilseydi, bu deneyimi berbat edebilecek bir şey yapmamanın onlar için ne kadar önemli olduğunu

kavrarlardı; ki Sokrates de böyle düşünmüş olmalıdır. Yunanların gerçekten inandığı gibi, Aristoteles'in de insana ilişkin ünlü tanımında daha sonra ifade ettiği üzere, insanı diğer hayvan türlerinden ayırt eden konuşma yetisiyse, has insani niteliğim kendi kendimle olan sessiz diyaloğum içinde kanıtlanır. Başka bir ifadeyle, Sokrates insanların sadece rasyonel varlıklar değil düşünen varlıklar da olduklarını, dahası bu yetiden mahrum kalmamak için tüm emellerinden vazgeçmeyi, hatta yaralanmayı ve hakareti göze alabileceklerine inanıyordu.

Değindiğimiz gibi, öncelikle Platon bu bağlamda farklı düşünmüş, Kutsanmışlar Adasında sadece, –düşünmeyi kendi özel uğraşları yapmış– filozofları görmeyi tasarlamıştı. İnsanın kendiyle ilişkisini düşüncenin sessiz diyaloğu kadar kesin ve kaçınılmaz olarak talep eden başka bir insan etkinliği bulunmadığını inkâr etmek neredeyse imkânsız olduğundan, dahası, düşünme, insanların en yaygın ve en olağan meşgaleleri arasında sayılmadığından, Platon'la hemfikir olmaya yatkınızdır. Ne var ki, düşünmenin sıradan bir insan alışkanlığı olduğuna artık inanmayan bizler, en sıradan insanların bile neyin iyi neyin kötü olduğunun farkında olmaları ve Sokrates'in haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan iyi olduğu görüşünü paylaşmaları gerektiğini savunmayı sürdürürüz. Politik kaygı, birine adaletsiz bir darbe indirmenin mi yoksa adaletsiz bir darbeye maruz kalmanın mı daha iyi olduğuyla alakalı değildir. Biricik kaygı, bu tür edimlerin gerçekleşmediği bir dünyadır (*Gorgias* 508).

Bu değerlendirmelerin başlangıçta belirttiğim çapraşıklıklarla ilgili hangi doğrultularda ilerlememizi sağlayabileceğine işaret etmek istiyorum.

Ahlak felsefesinin, "en yüce konular" ile uğraşmasına rağmen kendine yüksek amacına uygun düşen bir ad bulamamasının nedeni, filozofların onu mantık, kozmoloji, ontoloji vb. gibi ayrı bir felsefe dalı olarak dikkate almamış olmalarında yatar. Eğer ahlaki kaide düşünme etkinliğinin ta kendisinden doğuyorsa, konu ne olursa olsun kendimle aramdaki sessiz diyaloğun örtük koşuluysa, aslında felsefenin felsefe öncesi koşuludur, dolayısıyla da felsefi düşüncenin

teknik olmayan diğer tüm düşünme tarzlarıyla paylaştığı koşuldur. Çünkü açıktır ki, bu etkinliğin nesneleri özellikle felsefi, hatta bilimsel konularla asla sınırlı değildir. Bir etkinlik olarak düşünme, meydana gelen herhangi bir olaydan doğabilir; sokakta bir hadiseye tanıklık ettikten ya da bir olaya müdahil olduktan sonra, onu kendime bir tür hikâyeymiş gibi anlatarak olan biteni değerlendirmeye başladığımda, ileride başkalarına iletilmesi için onu bu yolla hazırlamış olurum. Sessiz değerlendirmemin konusu bizzat yaptığım bir şey olduğunda aynı durum daha da geçerlidir. Haksızlık yapmak bu kabiliyete zarar vermektir; yaptığı şeyi unutması ve onun hakkında hiç düşünmemesi, bir caninin hiçbir zaman teşhis edilmemesi ve cezadan kurtulmasının en güvenli yoludur. Aynı şekilde, pişmanlığı oluşturan başlıca nedenin yapılanın unutulmaması, İbranice *shuv* fiilinin imlediği gibi, "ona geri dönmek" olduğu söylenilebilir. Düşünme ve hatırlama arasındaki bu bağlantı bizim bağlamımızda özellikle önemlidir. Hakkında kendisiyle konuşarak enine boyuna düşünmediği bir şeyi hatırlayabilen kimse yoktur.

Bu teknik olmayan anlamda düşünme, kuşkusuz ki insanların belli bir kısmının, filozofların, bilim insanlarının vb. ayrıcalığı değildir, hatta entelektüeller olarak adlandırdığımız insanlar bundan tamamen yoksun bile olabilir, ama toplumun her kesiminde mevcudiyetine mutlaka rastlarsınız. Sokrates'in varsaydığından daha az yaygın olduğu inkâr edilemez, bununla birlikte, Platon'un korktuğundan biraz daha yaygın olduğu umut edilebilir. Elbette düşünmeyi ve hatırlamayı reddedebilir ve yine de son derece normal bir insan olarak kalabilirim. Fakat konuşma kapasitesinin en üstün edimselleşmesinden yoksun kalmamın konuşmamı anlamsız kılması benim için tehlike oluştururken, yüksek zekâlı olması muhtemel ve buna rağmen tümüyle düşüncesiz bir yaratıkla yaşamak zorunda kalan diğerleri için de çok büyük bir tehlike doğmaktadır. Hatırlamayı reddediyorsam, aslında her şeyi yapmaya hazırımdır; örneğin acı hemen unutulan bir deneyim olsaydı, tümüyle pervasız bir cesarete sahip olmam son derece doğaldı.

Bu hatırlama sorunu ile birlikte, kötülüğün doğasıyla ilgili rahatsız edici soruna da hiç değilse bir adım daha yaklaşmış oluyo-

ruz. Felsefe (ve daha önce değindiğim gibi, büyük edebiyat eserleri) kötüyü umutsuzluğa düşmüş ve umutsuzluğunu etrafında soyluluk halesi gibi taşıyan bir kimseden ibaretmiş gibi tanıtır. Kötülük eden bu tip kimselerin var olduklarını inkâr edecek değilim, ama haberdar olduğumuz en büyük kötülüklerin, kendisiyle tekrar yüzleşmeye yükümlü ve unutamamakla lanetlenmiş bu figürden kaynaklanmadığına eminim. Kötülük edenlerin en fenaları meseleye hiç kafa yormadıkları için hatırlamayanlardır ve hatırlamadıkları takdirde onları hiçbir şey zapt edemez. İnsan varlıklarının geçmiş meseleler hakkında düşünmeleri, meydana gelebilecek herhangi bir şey –zamanın ruhu (*Zeitgeist*), tarih ya da ayartan sıradan bir şey– ile savrulup gitmemek için derinliğin boyutunda yol almaları, kök salmaları ve böylelikle istikrar kazanmaları anlamına gelir. En büyük kötülük radikal değildir, kökleri yoktur, hiç kökü bulunmadığı için de hiçbir sınırı yoktur, akla hayale sığmaz aşırılıklara varabilir ve bütün dünyayı istila edebilir.

İnsan olmaktan farklı olarak kişi olmanın niteliğine değinmiş (Yunanların kendilerini barbarlardan *zoon logon echon* [rasyonel hayvan] olarak ayırt etmeleri gibi) ve ahlaklı kişilikten söz etmenin neredeyse gereksiz olduğunu belirtmiştim. Şimdi Sokrates'in kendi ahlaki önermesini gerekçelendirmesini örnek alarak diyebiliriz ki, konuşmanın tamamen insana özgü olan farkını edimselleştirdiğim bu düşünce süreci içinde, kendimi bilfiil bir kişi olarak oluştururum. Dahası, bu oluşumu yinelemeye ve yenilemeye muktedir olduğum ölçüde bir kişi olarak kalırım. Eğer bu bizim genelde kişilik olarak adlandırdığımız şeyse, doğuştan gelen yetenekler ve zekâyla alakasızdır, düşünceliliğin basit ve neredeyse otomatik sonucudur. Başka türlü ifade edilirse, affettiğimizde suçu değil bireyi mazur görürüz; oysa köksüz kötülüğün içinde mazur görülebilecek bir kişi bile kalmamıştır.

Belki bu münasebetle tüm ahlaki ve dini düşüncenin öz bağlılığın önemi konusundaki tuhaf ısrarını bir nebze daha iyi anlamak mümkün olabilir. Buradaki sorun, kendimi başkalarını sevebildiğim gibi sevebilmem değil, taşıdığım bu sessiz ortağa herhangi biriyle olan ilişkime kıyasla muhtemelen daha fazla bağımlı olmam

ve herkesten çok onun insafına kalmamdır. Kendini kaybetme korkusu meşrudur, çünkü kendinle konuşma olanağını yitirme korkusudur bu. Sadece keder ve üzüntü değil, aynı zamanda neşe ve mutluluk, hatta tüm diğer duygular suskun, tarifsiz kalmaya mahkûm olsaydı, tam anlamıyla dayanılmaz olurlardı.

Fakat bu meselenin bir veçhesi daha var. Düşünme sürecinin Sokratik ve Platonik tanımının bana son derece önemli görünmesinin nedeni, insanların tekil değil çoğul halde var olduklarını, yani dünyada ikamet edenin İnsan değil insanlar olduğunu tesadüfen de olsa ima etmesidir. Kendi kendimizeyken bile, o bir başınalığı ifadelendirdiğimiz ya da edimselleştirdiğimiz zaman, yanımızda birinin olduğunu, kendimizle beraber olduğumuzu fark ederiz. Hepimizin bildiği gibi, kalabalığın ortasındayken bile bizi ele geçirebilen yalnızlık, o kâbus, tam da kendin tarafından terk edilmiş olma, geçici bir süreliğine bir-içinde-iki olamama halidir, sözgelimi bize kimsenin eşlik etmediği bir durumda bulunmaktır. Bu bakış açısından görüldüğünde, başkalarına yönelik davranışımın kendime yönelik davranışıma bağlı bulunacağı gerçekten de doğrudur. Davranışımın hiçbir özgül içerikle, hiçbir özel görev ve yükümlülükle ilgisi yoktur, düşünce ve hatırlama kapasitesi ya da bu kapasitenin kaybıyla ilgilidir sadece.

Son olarak, sizlere, Üçüncü Reich'ın kusursuz bir aile yaşamı sürdürmekle kalmayıp, boş zamanlarını Hölderlin okuyarak ve Bach dinleyerek geçiren, böylelikle entelektüellerin de tıpkı herkes gibi kolaylıkla suça sürüklenebileceklerini kanıtlayan (sanki daha önce bu yönde yeterli kanıt bulunmuyormuş gibi) katillerini hatırlatmak istiyorum. Oysa duyarlılık da, yaşamdaki daha yüce oldukları söylenen şeylere yönelik hassasiyet de, zihinsel kapasiteler değil midir? Şüphesiz ki öyledir, ama takdir etme kapasitesinin düşünceyle herhangi bir ilişkisi yoktur, düşüncenin bir şeyden alınan edilgin bir zevk değil bir etkinlik olduğunu hatırlamak gerekir. Düşünce bir etkinlik olduğu ölçüde üretime, şiir, müzik, resim gibi şeylere tercüme edilebilir. Mobilyalar ya da günlük kullanıma özgü nesnelerin uygun olarak kullanım-nesneleri olarak adlandırılması gibi, düşüncenin ürünlerinin tümü de gerçekte düşünce-şeyleridir:

İlki kullanımdan, insan ihtiyaçları ve taleplerinden esin alırken, ikincisinin esin kaynağı düşüncedir. Yüksek kültürlü bu katillerle ilgili bir diğer husus da, içlerinden birinin bile hatırlanmaya değer bir şiir yahut müzik parçası yazmadığı ya da herhangi bir kimsenin duvarına asmak isteyebileceği bir resim yapmadığıdır. İyi bir şiir ya da müzik parçası yazmak ya da iyi bir resim yapmak için düşüncelilikten daha fazlası gerekir; doğuştan gelen özel yetenekleriniz olmalıdır. Fakat hiçbir yetenek, insanı bütünlüğün kaybına karşı koruyamaz; insan düşünme ve hatırlama melekelerini yitirince bütünlüğünü de kaybeder.

III

Ahlak, tekilliği içinde bireyi ilgilendirir. Doğru ve yanlışın kriteri, "Ne yapmalıyım?" sorusunun yanıtı, son tahlilde ne çevremdeki insanlarla paylaştığım gelenekler ve ortak alışkanlıklara ne de kaynağı ilahi ya da insani olan bir emre bağlıdır belirleyici olan, kendime ilişkin vereceğim karardır. Diğer bir deyişle, bazı şeyleri yapamam çünkü bu şeyleri yaptıktan sonra kendimle beraber yaşamam artık mümkün olmayacaktır. Kendimle-beraber-yaşama, bilinçten fazlasıdır, yaptığım ne olursa olsun ve ne durumda olursam olayım bana eşlik eden özbilinçten daha ötedir. Kendimle bir arada olmak ve kendi başıma yargılamak düşünce süreçlerinin içinde ifadelendirilir ve edimselleştirilir, ayrıca her düşünce süreci, beni ilgilendiren herhangi bir şey hakkında kendimle konuştuğum bir etkinliktir. Kendi kendimle olan sessiz diyaloğum içinde mevcut varoluş tarzını kendi başınalık (*solitude*) olarak adlandıracağım. Kendi başınalık, bir başına olmanın diğer tarzlarından, bilhassa ve en önemlisi yalnızlık ve soyutlanmışlıktan farklıdır.

Kendi başınalık, bir başına olmama rağmen birisiyle (yani, kendim ile) beraber olduğum anlamına gelir. Bir-içinde-iki'yim anlamına gelir, oysa hem yalnızlık hem de soyutlanmışlık böyle bir bölünmeden, içinde kendime ilişkin sorular sorabildiğim ve yanıtlar alabildiğim bu dikotomiden bihaberdir. Kendi başınalık

ve ona tekabül eden etkinlik olan düşünmenin bana hitapta bulunan birisi nedeniyle sekteye uğraması mümkündür ya da tüm diğer etkinliklerde olduğu gibi onu kesintiye uğratan başka bir şey yapmam yahut yorgunluk olabilir. Düşünce içinde iki olmuşken, bu durumların hepsinde yeniden *bir*leşirim. Birisi bana hitapta bulunursa, o zaman kendimle konuşmak yerine onunla konuşmak zorunda kalırım ve onunla konuşmam içinde değişirim: Bir'leşirim; kuşkusuz ki öz-farkındalık, yani bilinç sahibiyimdir, ama artık kendime tam ve açık seçik olarak sahip değilimdir. Bana hitapta bulunan sadece bir kişiyse, ayrıca bu kişiyle aramızda, bazen olduğu gibi, ikimizden birini kendi başına olduğu sırada ilgilendirmiş şeylerle ilgili bir konuşma halihazırda bir diyalog biçiminde ilerliyorsa, diğer bir kendiliğe seslenmiş gibi olurum. Ve bu diğer kendilik, *allos authos*, Aristoteles'in uygun tanımı uyarınca dost olarak dile gelir. Öte yandan, kendi başınalığım içinde düşünce sürecim herhangi bir nedenden ötürü durduğu zaman da bir'leşirim. Şimdi –düşünce sürecim durduğunda– olduğum kişiye eşlik eden kimse yoktur, dolayısıyla da bana eşlik etmeleri için diğerlerine –insanlar, kitaplar, müzik– ulaşmayı deneyebilirim ve onlar da bana yetmediğinde ya da onlarla temas kuramadığımda sıkıntı ve yalnızlık beni teslim alır. Bunun gerçekleşmesi için bir başıma olmam şart değildir: Bir kalabalığın ortasında da çok sıkıntılı ve çok yalnız olabilirim, ama hakiki kendi başınalık içinde, yani kendimin eşliğinde ya da diğer bir kendilik olması anlamında bir dostun eşliğinde, bu mümkün değildir. Meister Eckhart'ın bir defasında belirttiği gibi, bir başına olmaya dayanmak kendi başınalık içinde değil kalabalık içinde çok daha zordur.

Bir başına olmanın soyutlanmışlık olarak adlandırdığım son tarzı, kendimin ya da diğerlerinin beraberindeyken değil dünyaya ait şeylerle ilgilenirken ortaya çıkar. Soyutlanmışlık, yaptığım şeye yoğun ölçüde odaklandığım ve kendiminki de dahil tüm mevcudiyetlerin destek değil ancak köstek olabilecekleri her türlü iş için doğal bir koşul olabilir. Böyle bir iş yeni bir nesnenin bilfiil yapımı gibi üretici bir etkinlik olabilir, ama öyle olması şart değildir: Öğrenmek ve hatta kitap okumak bile bir dereceye kadar soyut-

lanmayı, diğerlerinin mevcudiyetinden belli bir ölçüde korunmayı gerektirir. Soyutlanmışlık negatif bir fenomen olarak da meydana gelebilir: Dünyayla ilgili belli bir kaygıyı paylaştığım diğerleri beni terk edebilir. Buna politik yaşamda sık rastlanır; politikacının ya da daha ziyade, vatandaş olmasına rağmen hemşerileriyle temasını kaybetmiş bir insanın zorunlu serbestliğidir soyutlanmışlık. Bu ikinci, negatif anlamında ancak kendi başınalığa dönüşürse doğabilir; Latin literatürüne biraz olsun aşina olan herkes, Yunanların tam aksine Romalıların öncelikle kendi başınalığı, onunla beraber de kamu işlerinden çekilmenin dayattığı serbestlik içinde bir yaşam biçimi olarak felsefeyi keşfettiklerini bilir. Kendi başınalığı akranlarınızla beraber aktif bir hayat geçirmiş biri olarak baktığınız yerden keşfettiğinizde er geç Cato ile aynı sonuca varırsınız: "Asla hiçbir şey yapmadığımda olduğum kadar aktif olmadım, yalnızlığı en az hissettiğim vakitler kendi başıma olduğum vakitlerdir." Esasen bir başına olmayan ve hiçbir şey yapmamak şöyle dursun birçok şey yapan birinin, kendi başınalığın ve düşüncenin bir-içinde-iki etkinliğinin hazzına ermiş aktif bir adamın şaşkınlığı, bu sözlerin içerisinde hâlâ duyumsanabilir haldedir sanırım.

Öte yandan, olur da kendi başınalığı yalnızlığın kâbusu içinden keşfederseniz, bir filozofun, Nietzsche'nin, bu konudaki düşüncelerini niçin bir şiir içinde (İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin sonundaki "*Aus Hohen Bergen*") sunduğunu anlarsınız. Nietzsche bu şiirle hayatın öğle vaktini, dostlara ve refakatçilere duyulan umutsuz özlemin bir'in iki olması dolayısıyla nihayetine erdiği vakti kutlar ["*Um Mittag war's da wurde Eins zu Zwei*"]. (Nietzsche'nin düşüncelerin şiir içinde sunulması üzerine çok daha eski bir aforizması vardır ve orada şöyle söylemiştir: "Şair düşüncelerini ritmin arabasına bindirerek sunar: Düşünceler çoğu zaman yürüyemedikleri için böyle yapar" [İnsanca, Pek İnsanca]. İnsanın nezaketle sorası gelir, filozofun şairin yaptığının aynısını yaptığı sırada ne olmuştu?)

Bir başına olmanın bu farklı biçimlerine ya da insan tekilliğinin kendini ifadelendirdiği ve edimselleştirdiği çeşitli yollara değiniyorum, çünkü bunları birbiriyle karıştırmak son derece kolaydır, bu durum hem ayrımların karşısında özensizliğe ve kayıtsızlığa mey-

letmemizden, hem de ayrımların mütemadiyen ve fark edilmeksizin birbirine dönüşmelerinden ileri gelir. Ahlaki davranışın nihai ölçütü olarak kendilik kaygısı kuşkusuz ki sadece kendi başınalık içinde var olur. Bunun kanıtlanabilir geçerliliği ise, gördüğümüz gibi, bir başına olmanın ama kendine aykırı olmamanın, tüm dünyaya aykırı olmaktan daha iyi olduğu içgörüsüne dayanan, "haksızlığa uğramak haksızlık yapmaktan daha iyidir" biçimindeki genel formülde bulunur. İnsan, düşünce süreci için kendisinin ona eşlik etmesine gerek duyan düşünen bir varlık olduğu ölçüde, bu geçerlilik onun için baki kalacaktır. Söylediklerimizin hiçbiri yalnızlık ve soyutlanmışlık için geçerli değildir.

Düşünmek ve hatırlamak kök salmanın, hepimizin birer yabancı olarak vardığı dünyada yerimizi almamızın insani yoludur demiştik. Basit bir insan varlığından ya da hiç kimseden ayrı olarak kişi ya da kişilik olarak adlandırdığımız, düşünmenin kök salma süreci içinden edimsel olarak doğar. Bu anlamda, ahlaklı kişilikten söz etmenin neredeyse gereksiz bir fazlalık olduğunu belirtmiştim. Bir kişinin iyi huylu ya da kötü huylu olması elbette mümkündür; cömert ya da cimri olma eğilimi gösterebilir; saldırgan ya da yumuşak başlı, açık yürekli ya da kapalı kutu olabilir; her türlü kötü alışkanlığa düşkün olabileceği gibi, zeki ya da aptal, güzel ya da çirkin, arkadaş canlısı ya da katı yürekli doğmuş olabilir. Ama bütün bunların bizi burada ilgilendiren konularla çok az ilişkisi var. Bir insan kendi düşünceleri ve hatıraları içinde kök salmış, düşünen bir varlık olduğu takdirde kendisiyle beraber yaşamaya zorunlu olduğunun farkında olacağından, yapabileceği eylemlerin sınırları olacağını da bilecektir, dahası bu sınırlar ona dışarıdan dayatılan sınırlar olmayacak, onun tarafından tayin edilecektir. Bu sınırlar kişiden kişiye, ülkeden ülkeye, yüzyıldan yüzyıla önemli ölçüde ve rahatsız edici bir şekilde değişebilir; ama sınırsız, aşırı kötülük, olanakları kendiliğinden sınırlandıran bu kendi kendine gelişmiş köklerin külliyen kaybolduğu yerde mümkün olabilir sadece. Kökler, olayların yüzeyinde insanların gelişigüzel savrulduğu, erişebilecekleri derine asla inmeden sürüklenip gitmekten kendilerini alıkoymadıkları yerde namevcuttur. Kuşkusuz ki bu

derinlik de hem özgül niteliği hem boyutları açısından, insandan insana, yüzyıldan yüzyıla değişiklik gösterir. Hatibin insanların nasıl ikna edileceğine ilişkin sanatından ve bilgenin insanlara *ne* düşüneceklerini ve nasıl öğreneceklerini öğretme hırsından ayrı olarak, Sokrates insanlara *nasıl* düşüneceklerini, kendileriyle nasıl konuşacaklarını öğreterek hemşerilerini geliştireceğine inanıyordu. Ama bu varsayımı kabul edip, ona tanrıların ve insanların gözlerinden gizlenmiş o meşhur suçun ne gibi yaptırımları olacağını sorabilseydik, bizi ancak kaybedeceklerimizden söz ederek yanıtlayabilirdi: düşünce kapasitesinin kaybı, kendi başınalığın kaybı ve bununla beraber –daha önce örneklerle açıklamayı denediğim gibi– yaratıcılığın kaybı, yani kişiyi oluşturan kendiliğin kaybı.

Ahlak felsefesi, nihayetinde felsefe ürünü olduğuna göre, filozoflar da kendiliğin kaybı ve kendi başınalığın kaybı karşısında ayakta kalamayacaklarına göre, kendiliğin hem katî felsefi düşüncede hem de dini düşüncede başkalarına yönelik davranışın nihai ölçütü olarak kalmasında şaşılacak bir şey yok. Bu nedenledir ki, Cusalı Nikolas'ın Hıristiyan öncesi ve Hıristiyan düşüncesinin tipik bir karışımını bulduğumuz eserlerinde, Tanrının insana, Delfi'deki Apollon tapınağına yazılmış "kendini bil" sözünün neredeyse aynısıyla hitap ettiği görülür (*Tanrı Vizyonu* 7): *Sis tu tuus et ego ero tuus* ("Sen senin olursan, ben [Tanrı olarak adlandırılan] senin olacağım"). Cusalı Nikolas'ın söylediğine göre, "kendim olmayı seçmem" (*ut ego eligam mei ipsis esse*), tüm davranışlarımın temelidir ve kendisi olup olmama kararını Tanrı insanın iradesine bıraktığı için insan özgürdür (*ut sim, si volam, mei ipsius*). Buna ek olarak belirtmemiz gerekir ki bu model, düşüncenin deneyimleri ve koşulları içinde doğrulanabilse de, özgül talimatlar ve davranış kuralları içinde ayrıntılı olarak açıklanmaya elverişli değildir. Dolayısıyla, ahlak felsefesinde yüzyıllardır neredeyse tartışmasız kabul gören varsayım, Tanrı onlara öyle söylediği için ya da bu kurallar insan doğasından türetilebildikleri için herkesin hemfikir olduğu temel ahlak kurallarını ülke yasasının ayrıntılı olarak açıklayabileceği yönündeki mevcut inanç ile ilginç bir tezat oluşturur.

Sokrates, gerçekte tekilliği içinde insanı ilgilendiren, bugün

ise ahlak olarak adlandırdığımız şeye ve bunun bir vatandaş olarak insanı geliştireceğine inandığına göre, onun döneminde öne sürülmüş ve bugün yine öne sürülebilecek itirazları dikkate almak uygun olacaktır. Sokrates'in vatandaşları geliştirdiğini iddia etmesi karşısında kentin iddiası, onun Atinalı gençleri yozlaştırdığı ve ahlaki davranışın dayandığı geleneksel inançları küçük düşürdüğü yönündeydi. Çoğunu *Savunma*'da bulacağınız bu itirazları alıntılayarak ya da başka sözcüklerle ifade ederek açıklayayım. Hayatını kendini ve başkalarını sınayarak, düşünme içinde kendine ve başkalarına yol göstererek geçiren Sokrates'in, döneminin ölçütleri ve ölçülerini sorgulaması kaçınılmazdır. Sokrates, başkalarını daha "ahlaklı" yapmak şöyle dursun, aksini yapıp hem ahlakı zayıflatır hem de sorgusuz sualsiz inanca ve sorgusuz sualsiz itaate sekte vurur. Belki de yeni tanrılar tanıtmaya teşebbüs ettiği söylenerek haksız yere suçlanmıştır, ama öyle olmuşsa bile daha kötüsünü yaptığındandır: Sokrates, herhangi bir bilgi öğretmediği gibi, bir bilgi öğrettiğini iddia da etmediğini savunmuştur. Dahası, bizzat itiraf ettiği gibi, çağrısı onu genel olarak insanlarla yaşanan hayattan, yani kamu hayatından kaçındığı mahremiyete yönlendirmiştir (*idioteuein alla me demosieuein*). Diğer bir deyişle, felsefenin sadece vatandaşlığa henüz kabul edilmemiş gençler için uygun olduğunu, hatta o yaşta bile her ne kadar eğitim için gerekli olsa da ihtiyatla pratik edilmesinin şart olduğunu, çünkü *malakia*, yufka yürekliliğe neden olabileceğini vurgulayan Atina kamuoyunun ne kadar haklı olduğunu adeta kanıtlamıştır. Bu da yetmiyormuş gibi, üstelik Sokrates'in yine bizzat teslim ettiği üzere, iş gerçek davranışlara gelince kendi lehine gösterebileceği tek şey, onun kendi içinden dile gelen ve yapmaya niyetlendiği bir şeyden onu vazgeçirebilecek ama harekete geçmeye onu asla teşvik etmemiş bir "ses" idi.

Bu itirazların hiç tereddütsüz göz ardı edilmesi mümkün değildir. Düşünmenin anlamı incelemek ve sorgulamaktır; Nietzsche'nin de yapmaya pek düşkün olduğu üzere her zaman putları kırmayı gerektirir. Sokrates'in sorgulaması tamamına erdiğinde, geride tutunacak hiçbir şey kalmamıştır; ne sıradan halkın kabul gören değerleri ne de Sofistlerin kabul gören karşı değerleri.

Kendi başınalık içinde kendimle ya da başka bir kendilikle olan diyalog, pazaryerinde yürütüldüğünde bile kalabalıktan imtina eder. Ve Sokrates, iri ve soylu ama oldukça miskin bir atı uyandıran bir at sineğiymişçesine kenti uyandırmasının, Atina'nın başına şimdiye dek gelmiş en iyi şey olduğu görüşünü ileri sürdüğünde, yeniden tekillikleri içinde hitap edilebilecek tekil şahıslara ayrılmanın kalabalığın başına gelebilecek en iyi şey olduğunu ifade etmek istemiştir sadece. Bu mümkün olsaydı, her insanın kendi başına düşünmesi ve yargılaması sağlanabilseydi, gerçekten de sabit standartlar ve kurallar olmadan idare edilebilirdi. Bu olasılık reddedildiği takdirde –ki Sokrates'ten sonra gelen hemen herkes tarafından reddedilmiştir–, *polis*'in Sokrates'i ne sebeple tehlikeli biri olarak değerlendirdiği kolayca anlaşılacaktır. Düşünmeden, düşünme sürecine girmeden sadece dinleyerek Sokratik sorgulamaya tanıklık eden birisi pekâlâ yozlaşabilir; yani, düşüncesizce kabullendiği değerleri inkâr edebilirdi. Başka bir ifadeyle, yozlaşmaya teşne olan her insan halihazırda ciddi bir yozlaşma tehlikesi altındaydı. Bir kadın tarafından yanlış anlaşılmaktan şikâyet eden Nietzsche bir defasında bu muğlaklığı, aynı edimin iyi insanları daha iyi yaparken kötü insanları daha kötü yapmasına örnek olarak göstermiştir: "Bana ahlaktan tamamen yoksun olduğunu söyledi; ben de sandım ki onun da benim gibi daha katı bir ahlakı var."[13] Bu özel vakada (Lou Andreas Salomé) Nietzsche'nin serzenişi son derece isabetsiz de olsa, bunun gibi yanlış anlamalar yaygındır. Yaşarken genellikle bağlı kaldığımız teamüllerin, kuralların ve standartların tetkik edildiklerinde çok net görünmediklerini, olağanüstü durumlarda ise onlara bel bağlamanın ihtiyatsızlık olacağını teslim etmemiz koşuluyla, bütün bu itirazlar yeterince doğrudur. Bunun sonucunda Sokratik ahlakın sadece kriz zamanlarında politik bir anlam ifade ettiği, kendiliğin ise ahlaki davranışın nihai kriteri olarak politik açıdan bir tür olağanüstü tedbir olduğu açığa çıkar. Bununla ima edilen de, gündelik davranışla ilgili konularda sözde ahlaki ilkelere başvurmanın çoğu zaman sahtekârlık olduğudur; mütemadiyen yüksek ahlaki ilkelerden ve sabit standartlardan medet uman dar kafalı ahlak-

çıların onlara sunulan her sabit standardı çoğu zaman herkesten önce benimsediklerini anlamak için deneyime gerek yoktur. Dahası, saygın zümre, Fransızların *les bien pensants* olarak adlandırdığı kesim, aşağılık ve cani olmaya bohemlerin ve asilerin çoğundan daha yatkındır. Burada bahsettiğimiz her şey sadece istisnai koşullarda önem kazanır; istisnai koşulların ülke yasasına dönüştüğü, böyle koşullarda nasıl davranılacağı sorununun gündeme oturduğu ülkeler, tam da bu gerçekten ötürü, en hafif tabirle, kötü yönetimle itham edilmektedir. Oysa tamamen normal koşullar altında bulunmalarına rağmen afili ahlaki standartlardan medet umanlar, tıpkı Tanrının adını boş yere ağzına alanlar gibidirler.

Ahlaki sorunun bu niteliği, yani politik açıdan bir sınır olgusu olma özelliği, "kendime aykırı olmaktansa, tüm dünyaya aykırı olmam daha iyidir" cümlesinden haklı olarak alabileceğimiz yegâne tavsiyenin her zaman tümüyle negatif olarak baki kalacağını dikkate aldığımızda açığa çıkar. Bu tavsiye, yapmanız gerekenin ne olduğunu asla söylemeyecektir, bilakis, bunlar çevrenizdeki herkesin yaptığı şeyler de olsa, sizin bazı şeyleri yapmanızı engelleyecektir. Unutmamak gerekir ki, düşünce sürecinin kendisi başka bir etkinlikle bağdaşmaz. "Dur ve düşün" deyimi tümüyle doğrudur. Gerçekten de ne zaman düşünmeye başlasak, her ne yapıyorsak bırakırız. Ve bir-içinde-iki olduğumuz sürece, tek meşgalemiz düşünmektir.

Öyleyse, düşünme ve eyleme arasında basit bir ayrım olduğunu söylemek yeterli değildir. Bu iki tür etkinliğin arasında doğal bir gerilim mevcuttur; Platon'un iş peşinde koşmayı sürdüren ve asla durmayan işgüzarları küçük görmesi, her hakiki filozofta şu veya bu şekilde kendini belli eden bir ruh halidir. Fakat filozofların hepsinin her zaman çok sevdiği bir mefhum sayesinde, düşünmenin de bir eyleme biçimi olduğu, –bazen ifade edildiği gibi– bir tür "içsel eylem" olduğu fikriyle bu gerilimin üstü örtülmüştür. Bu kafa karışıklığının birçok nedeni vardır; eyleyen insanların ve vatandaşların ona yönelttiği ithamlara karşı kendini savunan filozofun ileri sürdüğü nedenler yersizdir, bununla birlikte, düşüncenin doğasından kaynaklanan yerinde nedenler de vardır. Ve düşünce, çoğu zaman bir tutulduğu tefekkürün aksine, gerçekten de bir *etkinliktir*, üstelik

bazı ahlaki sonuçları olan bir etkinliktir; düşünen insan kendini bir kimse, bir kişi, bir kişilik olarak oluşturur. Fakat etkinlik ile eylem birbirinin aynı değildir; düşünme etkinliği açısından sonucu bir tür yan üründür. Bir fiilin amaçladığı ve bilinçli olarak yöneldiği hedeften farklıdır. Çoğu zaman, düşünce ve eylem arasındaki ayrım, ruhun edilgenlikle doğrudan bir tutulduğu ruh ve erk karşıtlığı içinde ifade edilir, bu ifadelerd de doğruluk payının yok denecek kadar az olmadığı açıktır.

Politik açıdan konuşulursa, düşünce ile eylem arasındaki temel ayrım, düşünürken yalnızca kendi kendimle ya da bir başkasının kendiliği ile beraber olmam, eyleme geçtiğim anda ise çok sayıda insanın yanında olmamdır. İnsan varlıkları mutlak güce sahip olmadıklarından iktidarları ancak insan çoğulluğunun birçok biçiminden birine dayanabilir, oysaki insan tekilliğinin her tarzı tanım gereği iktidarsızdır. Fakat bir olmama rağmen düşünebilmek için kendimde ikiye ayrılmamın şart olması, düşünme süreçlerinin tekilliği ya da ikiliği içinde bile çoğulluğun tohumunun bir şekilde mevcut olduğuna delalet eder. Öte yandan, insan çoğulluğunun görüş açısından bakıldığında, bir-içinde-iki, ortaklığın son izi gibidir –kendi kendimle *bir* olduğumda bile ikiyimdir ya da iki olabilirim–, bunun son derece önemli olması, çoğulluğu hiç beklemediğimiz bir yerde keşfetmemizden kaynaklanır. Ama diğerleri ile birlikte olmak açısından bakıldığında, bunu yine de marjinal bir olgu olarak görmek gerekir.

Belki bu değerlendirmeler, Sokratik ahlakın negatif ve marjinal niteliklerine rağmen, sınır durumlarında, yani kriz ve aciliyet dönemlerinde işlerliği olan biricik ahlak olmasını açıklayabilir. Ne sebeple olursa olsun, standartların artık geçerliliği kalmadığında –Atina'da MÖ 5. yüzyılın son çeyreğinde ve MÖ 4. yüzyılda, Avrupa'da 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılda–, geriye Sokrates örneği dışında hiçbir şey kalmamıştır. Sokrates en büyük filozof olmayabilir ama mükemmelen filozoftur. Madem öyle, kuşkusuz ki düşünen ama aynı zamanda düşünmeyi olağan olanın üstünde ve hatta hemşerilerinin çoğunun hemfikir olduğu üzere haddinden fazla seven filozof için, düşüncenin ahlaki yan ürününün kendi içinde ancak ikincil derecede öneme sahip olduğunu unutmama-

mız gerekir. Filozofun şeyleri incelemesinin nedeni ne kendisini ne de başkalarını geliştirmekle ilgilidir. Filozoftan kuşkulanmaya –nedendir bilinmez– hep meyilli olan hemşerileri, "şu soruşturmandan ve felsefeden vazgeçmen koşuluyla seni serbest bırakıyoruz" diyerek onunla konuşurlarsa, karşılık olarak her zaman Sokratik yanıtı alacaklardır: "Size çok büyük bir saygı ve sevgi duyuyorum... ama nefesim yettiği, gücüm elverdiği sürece felsefeden vazgeçmeyeceğim... [ve] yaşam biçimimi değiştirmeyeceğim."

Son deneyimlerimizden dolayı varlığı tartışmalı hale gelen vicdan problemine tekrar dönmek istiyorum. Vicdan, iddiaya göre, aklın ve muhakemenin ötesinde bir hissetmenin, neyin doğru neyin yanlış olduğunu duyarlılık yoluyla bilmenin bir biçimidir. Sanırım bu tür hislerin gerçekten var olduğu, insanların suçlu yahut masum *hissettiği*, şüpheye yer bırakmayacak ölçüde açığa çıkmıştır ama ne yazık ki bu hisler doğru ile yanlışın işaretleri olarak güvenilir değildir, aslında bu anlamda işaret bile değildirler. Örneğin, suçluluk hisleri, eski alışkanlıklar ile yeni emirler –öldürmemenin kanıksanmışlığı ve öldürmeyi emreden yeni komut– arasındaki çatışmadan doğabilir, ama tam tersi de olabilir: öldürmenin, ya da yeni ahlakın talep ettiği bir başka şeyin alışkanlığa dönüşüp herkesçe kabul görmesi halinde, aynı kişi bu defa da uyum sağlamadığından ötürü suçlu hissedecektir. Başka bir ifadeyle, bu hisler ahlaka işaret etmekten ziyade uyuma ve uyumsuzluğa işaret etmektedir. Daha önce de belirtmiş olduğum gibi Antikite, vicdan olgusunu henüz bilmiyordu; insanda bulunan ve Tanrının sesini duyan bir organ olarak keşfedilmiş olan vicdan, daha sonra, meşruiyetinin tartışmaya açık olduğu seküler felsefe tarafından ele alınmıştır. Dini deneyimin alanı içerisinde bir vicdan çatışmasının ortaya çıkması mümkün değildir. Tanrının sesi açık konuşur ve ona itaat edip etmemem tek sorundur. Oysa seküler anlamda vicdan çatışmaları, kendimle aramdaki müzakerelerden başka bir şey değildir; hisler yoluyla değil düşünme yoluyla çözüme kavuşurlar. Öte yandan, düşünmenin olmazsa olmaz koşulunun kendi kendinle barışık olmak olduğu, vicdanın da bundan başka bir anlamı olmadığı ifade edildiği ölçüde, vicdan kesinlikle bir gerçekliktir;

ne var ki bu gerçeklik sadece, şimdi kavradığımız gibi, "yapamam" ya da "yapmayacağım" diyebilir. Vicdan, kişinin kendisiyle ilişkili olduğundan, ondan eylem itkisi beklenemez.[14]

Son olarak, ahlakın tam anlamıyla felsefi olan türü açısından kötülük probleminin nasıl göründüğüne ilişkin işaret etmiş olduğum birkaç noktayı yeniden hatırlayalım. Kendiliğe ve kendimle aramdaki düşünsel ilişkiye istinaden tanımlanan kötülük, biçimsel ve içeriksiz kalır; Kant'ın kategorik imperatifinin (koşulsuz buyruk) çoğu zaman kritiklerinin öfkesini uyandırmasının nedeni de yine biçimselliğidir. Kant'ın evrensel olarak geçerli bir yasaya dönüşmesi mümkün olmayan maksimlerin yanlış olduğunu söylemesi, Sokrates'in haksız fiili failiyle beraber yaşamamın mümkün olmadığı fiil olarak tanımlamasına benzer. Sokrates'in formülüyle karşılaştırıldığında Kant'ınki daha az biçimsel ama çok daha katı görünür; hırsızlık ve cinayet, sahtecilik ve yalancı şahitlik eşit derecede yasaktır. Bir katille değilse de bir hırsızla beraber yaşamayı tercih edip etmeyeceğim, yalancı şahitlik yapmış birine kıyasla bir sahteciye tahammül etmenin daha kolay olup olmadığı gibi sorunlar ortaya bile konulmamıştır. Aradaki farkın bir nedeni de, aksi yöndeki birçok iddiaya rağmen Kant'ın hiçbir zaman hukukilik ile ahlakilik arasında kesin bir ayrım yapmamış olmasıdır; Kant ahlakın her türlü aracıdan bağımsız olarak yasanın kaynağı olmasını istemiştir ki kişi gittiği her yerde ve yaptığı her işte yasasını kendi yapsın ve tümüyle özerk olsun. Kant'ın formülünde, bir insanı hırsız yahut katil yapan aynı kötülüktür, insan doğasındaki aynı vahim zaaftır. İhlallerin ağırlıklarına göre derecelendirilmeden sıralanmasının bir diğer ve kuşkusuz ki hatırı sayılır örneği ise, ülke yasasının da temeli olarak varsayılan on emirdir (*decalogue*).

Sokrates'in üç formülünden sadece birini, "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" önermesini ele almanız durumunda, kötülüğün olası derecelerine yönelik aynı ilginç kayıtsızlıkla karşılaşacağınız doğrudur; ama burada bizim yaptığımız gibi ikinci kriteri, kendi kendinle yaşama zorunluluğunu eklerseniz kayıtsızlık kaybolur. Çünkü bu kriter, hukuki ilke ile karıştırılamayacak salt ahlaki bir ilkedir. Failin kendisi söz konusu olduğu

ölçüde söyleyebilecekleri, "bunu yapamam" ya da edimde bulunmuşsa eğer, daha önce vahim sonuçları olmayan yanlışlar yapmış olabileceğini ima eden "bunu asla yapmamalıydım" olabilir. Her gün karşı karşıya kalmakla birlikte başa çıkabildiğimiz ya da ceza veya affetme yoluyla bertaraf edebildiğimiz türden ihlalleri, "bu asla olmamalıydı" demenin dışında bir söz söylemekten bizi aciz bırakan kabahatlerden ayıran fark bu noktada ortaya çıkar. "Bu asla olmamalıydı" ifadesinden hareketle failin hiç doğmaması gerektiği sonucuna varılması an meselesidir. Sözünü ettiğimiz ayırt edici fark, Nasıralı İsa'nın "günde yedi kere" affetmemizi salık verdiği ihlaller ve "boynuna değirmen taşı bağlanıp denize atılsa onun hayrına olurdu" diyerek kınadığı kabahatler arasında yaptığı ayrıma çok benzer.

Nasıralı İsa'nın vecizesinin bizim bağlamımızda özellikle ima ettiği iki şey vardır. İlk olarak, burada kabahatin karşılığı olarak *skandalon* kelimesi kullanılır, ki bu kelime esas anlamı uyarınca kişinin düşmanları için kurduğu tuzak demektir ve "ayak bağı" anlamına gelen İbranice bir kelime olan *mikhshol* ya da *zur mikhshol* ile eşanlamda kullanılmıştır. Basit ihlaller ile bu ölümcül ayak bağları arasındaki ayrım, affedilebilir günahlar ile ölümcül günahlar arasındaki mevcut ayrımdan daha fazlasına işaret etmektedir; bu ayak bağlarını basit ihlaller gibi savuşturamayacağımızı imler. Bu ilk yorumla ilk bakışta bağdaşmıyor gibi görünse de ikinci olarak not edilmelidir ki, "hiç doğmamış olması *onun için* daha hayırlı olurdu" cümlesi, doğasına aşılmaz bir engel olarak değinilmekle yetinilen kabahatlinin, kendi kendini ortadan kaldırışını imleyen bir iddia olarak da pekâlâ okunabilir.

Ancak, kötülüğün doğasına ilişkin araştırmamızda şu ya da bu şekilde başvurabileceğimiz biricik kavrayışlar olarak baki kalan birkaç önermenin içsel sonuçlarında ne kadar ısrarcı olursak olalım, inkâr edilemeyecek tek bir şey vardır, o da size burada önerilmiş tüm kriterlerin had safhada kişisel ve hatta –tabiri caizse– öznel olduğudur. Değerlendirmelerimin en itiraz edilebilir veçhesi muhtemelen budur ve yargının doğasını tartışacağım bir sonraki derste bu soruna yeniden döneceğim. Bugün kendimi bir nevi savunmak

adına, apayrı kaynaklardan ve tümüyle farklı iki adamdan doğmalarına rağmen esas olarak aynı düşünceyi ifade eden iki beyanattan bahsetmekle yetineyim; bunlar sizlere meramım hakkında bir fikir verebilir. Bu beyanlardan ilki Cicero'dan, ikincisiyse on dördüncü yüzyılın en önemli mistiklerinden Meister Eckhart'tan geliyor. Cicero *Tusculum Tartışmaları*'nda, filozofların mevcut bağlamımızda önem taşımayan bazı sorunlarla ilgili çatışan fikirlerini tartışır. İçlerinden hangisinin haklı hangisinin haksız olduğuna karar vereceği noktaya gelincede ansızın ve oldukça beklenmedik şekilde tamamen farklı bir kriter takdim eder. Nesnel gerçeklik sorununu bir kenara bırakır ve Pisagorcuların fikirleri ile Platon'un fikirleri arasında bir seçim yapmak zorunda kalsa Platon'dan yana taraf olacağını belirtir: "Tanrı şahidimdir ki, bu insanlarla doğru görüşleri paylaşmaktansa Platon'la yanlış yola sapmayı tercih ederim." Dahası, diyalogdaki partnerinin de aynı noktayı vurgulamasına vesile olur: O da Platon gibi bir adamın eşliğinde yanlış yola sapıp hata yapmaktan gocunmazdı. Polemikten ibaret olan bu beyandan daha şaşırtıcı olan, Eckhart'ın açıkça sapkın (*heretic*) beyanıdır. Korunabilmiş vecizelerinden (aslında bunlar anekdotlardır) birinde anlatılana göre Eckhart, sözümona, dünyanın en mutlu insanıyla tanışmıştır ve anlaşılan o ki bu adam bir dilencidir. Taraflar bir süre karşılıklı münazara ettikten sonra, cehenneme düşmesi halinde dilencinin kendini hâlâ mutlu addedip addetmeyeceği sorusuna varılır. Tüm argümanlarını Tanrıya olan sevgisine ve sevdiği her şeyin onunla bir arada bulunduğu varsayımına dayandıran dilenci, pek tabii mutlu olacağını söyleyerek, "Cennette Tanrıdan mahrum olmaktansa, cehennemde Tanrıyla birlikte olmayı tercih ederim," yanıtını verir. Belirtmek istediğim şu ki, hem Cicero hem de Eckhart, tüm nesnel ölçütlerin –gerçeklik, öbür dünyadaki ödüller ve cezalar vb.– karşısında, kişinin ne tür bir insan olmak ve nasıl bir insanla beraber yaşamak istediğine dair öznel kriterlerin öncelik kazanacağı bir kerteye varılacağı konusunda hemfikirdir.

Bu vecizelerin kötülüğün doğasına ilişkin sorunun bağlamına oturtulması halinde, fiilin kendisi ya da nihai sonucundan ziyade failin tanımına, yani failin fiili nasıl işlediğine varılacaktır. Ve

birinin *ne* yaptığının nesnel bilgisinden failin *kim* olduğunun teferruat niteliğindeki öznel bilgisine geçişe yasal sistemimiz içinde yine tesadüf edersiniz. Çünkü eğer bir kimseyi yaptığı şeyden dolayı itham ettiğimiz doğruysa, cani bağışlandığı zaman fiilin de artık dikkate alınmadığı aynı ölçüde doğrudur. Cinayet değil katil, katilin koşullar ve kasıtlar içinde tezahür eden zatı affedilir. Nazist canilerle ilgili sorun, tüm kişisel nitelikleri gönüllü olarak reddetmeleriydi; o derece ki sanki geride cezalandırılabilecek ya da affedilebilecek bir kimse kalmamıştı. Kendi inisiyatifleriyle bir şey yapmadıklarını, iyi ya da kötü hiçbir niyetleri olmadığını, yalnızca emirlere itaat ettiklerini savunup durmuşlardı.

Başka bir şekilde ifade edecek olursam: Yapılan en büyük kötülük, hiç kimselerin, yani birer kişilik olmayı reddedenlerin işlediği kötülüktür. Bu değerlendirmelerin kavramsal çerçevesi içinde diyebiliriz ki, yapmakta olduklarını kendi başlarına düşünmeyi reddeden ve yaptıklarını geçmişe bakarak düşünmeyi, yani geri dönüp hatırlamayı da (buna *teshuvah*, pişmanlık denir) reddeden haksız failler, kendilerini esasen birer kimse olarak oluşturmayı başaramamışlardır. Bu insanlar hiç kimse olarak kalmayı inatla sürdürerek, iyi, kötü ya da kayıtsız ama en azından birer kişi olan diğerleriyle temas kurmakta yetersiz olduklarını kanıtlar.

Şimdiye dek keşfettiğimiz her şey negatiftir. Bir eylemle değil bir etkinlikle ilgilendik, nihai ölçütümüz ise başkalarıyla bağımız değil kendimizle bağımız oldu. Şimdi dikkatimizi etkinlikten ayrı olarak eyleme çevireceğiz ve kişinin kendisiyle ilişkisinden ayrı olarak başkalarına yönelik davranışlarına odaklanacağız. Her iki durumda da ahlaki meselelerin ötesine geçmeyeceğiz; insanlarla tekillikleri içinde ilgilenmeyi sürdüreceğiz, ne toplulukların ve yönetimlerin kuruluşunu ne de vatandaşın ülkesinin yasalarına verdiği desteği ya da ortak bir girişime hemşerileriyle uyum içinde sunduğu katkıyı dikkate alacağız, bu tür politik meseleleri ihmal edeceğiz. Dolayısıyla, kamusal alanda gerçekleşmeyen apolitik eylemlerden, bir de başkalarıyla olan apolitik ilişkilerden bahsedeceğim, ki bunlar ortak bir dünyevi uğraş tarafından önceden belirlenmediği gibi, dostlar gibi diğer kendiliklerle kurulan ilişkiler

de değildir. Özellikle dikkatimizi gerektirecek iki fenomen aslında birbirine bağlıdır. Bu fenomenlerden ilki, geleneğimizin harekete geçmemize vesile olduğunu söylediği *iradedir*, ikincisi ise, kötülüğün nasıl engelleneceğiyle ilgili negatif sorunun aksine tam olarak pozitif anlamda araştırılan iyinin doğası sorunudur.

İrade fenomeninin Antikite için tanıdık olmadığını daha önce belirtmiştim. Ama bu fenomenin dikkate değer tarihsel kökenini belirlemeyi denemeden önce, diğer insani yetilere ilişkin işlevinin ayrıntıya inmeyen bir analizini sizlerle kısaca paylaşmak istiyorum. Önümüzde bir tabak çilek olduğunu ve benim bunları yemeyi *arzuladığımı* farz edelim. Şüphesiz Antik felsefe bu arzuya aşinaydı; arzu her zaman kendim dışında bir şeyin etkisine kapılmam anlamına gelmiştir. Bu son derece doğaldı ve üst mertebeden bir şey değildi; kabaca söylenirse, insandaki hayvana özgüydü. Antik düşünürlere göre, bu arzuya teslim olup olmayacağıma akıl karar veriyordu. Örneğin, bir tür alerjiye eğilimliysem, akıl bana çileklerime el uzatmamamı söyleyecektir. Buna rağmen onları yiyip yemeyeceğim ise, bir yandan arzularımın gücüne, diğer yandan aklımın arzularım üzerindeki gücüne bağlıdır. Çilekleri ya akıldan tamamen yoksun olduğum ya da aklım arzumdan daha zayıf olduğu için yiyeceğimdir. Akıl ve tutkuların herkesçe bilinen karşıtlığının yanı sıra, aklın tutkuların kölesi olup olmadığıyla ilgili kadim soru ya da tutkulara akılla hâkim olunabileceği ve hatta olunması gerektiğine ilişkin karşı iddia, insan yetilerinin hiyerarşisi hakkındaki eski şematik tasarımları akla getirir.[15]

İrade yetisi bu dikotomi içine yerleştirilmiştir. "Yerleştirilme" ne aklın ne de arzunun ortadan kalktığını ve hatta daha alt bir mertebeye dahi itilmediğini imler; her ikisi de konumlarını korumaktadır. Ama yeni keşif, insanda aklın talimatlarına evet ya da hayır diyebilecek bir şeyin var olduğudur, dolayısıyla da beni arzuya teslim olmaya sevk eden ne kayıtsızlık ne de zayıflıktır, teslimiyetime üçüncü bir yeti olan iradem sebep olmuştur. Akıl da, arzu da kendi başına yetersizdir. Çünkü "zihin hareket ettirilmeyi istemeden/seçmeden hareket ettirilemez"; yeni keşfin özeti budur (Augustinus, *De libero arbitrio voluntatus* 3.I.2). Aklın ölçüp bi-

çilmiş tavsiyesini reddedebileceğim gibi, iştahımın nesnelerinin cazibesine de karşı koyabilirim, nihayetinde ne yapacağım sorusunu sonuca bağlayan akıl ya da iştah değil iradedir. Bu nedenle de arzu etmediğimi seçebilir, aklın bana doğru olduğunu söylediği şeyi ise seçmeyebilirim, yani bilinçli olarak ona karşı durabilirim, ayrıca "yapmayı-seçiyorum" ya da "yapmamayı-seçiyorum" faktörleri her fiilde belirleyicidir. Akıl ve arzu arasında hakemlik etmesi itibarıyla özgür olan sadece iradedir. Ayrıca, akıl tüm insanlar için, arzu ise yaşayan tüm organizmalar için ortak olanı açığa vururken, sadece irade tamamen bana aittir.[16]

Bu kısa analizden bile, iradenin keşfinin, özgürlüğün politik bir olgudan ayrı olarak felsefi bir sorun olarak keşfiyle aynı döneme rastladığı anlaşılacaktır. Hıristiyanlık sonrası felsefi ve dini düşüncelerin hepsinde hatırı sayılır rolü olan özgürlük sorununun, özellikle de iradenin özgürlüğü sorununun antik felsefe içinde hiç ortaya çıkmamış olması bize elbette tuhaf görünüyor.[17] Ama özgürlüğün akılda ya da arzuda bulunabilen herhangi bir öğe olmadığını anladığımız anda, bu tuhaflık kaybolur. Mantığın bana söyledikleri en fazla ikna edici ya da zorlayıcı olabilir, iştahım ise bana ancak dışarıdan tesir eden bir şeyi arzulayan tepki olarak kavranır.

Antik felsefeye göre özgürlüğün "yapabilmek" ile derin bir bağı vardır; "özgür", yapmak istediğini yapmaya muktedir olanı işaret eder. Örneğin, hareket kabiliyetini yitirmiş felçli bir adamın ya da efendisinin hâkimiyeti altındaki bir kölenin, irade gücüne sahip olduğu ölçüde özgür olduğunun söylenmesi, çelişkili bir ifadeymiş gibi duyulurdu. Ve geç dönem Stoacıların, özellikle de köle filozof Epiktetos'un (yazıları ilk Hıristiyan yazar Pavlus'unkilerle çağdaştır) dış koşullardan, politik koşullardan bağımsız olarak içsel özgürlük sorununu birçok kere gündeme getiren felsefesini incelerseniz, bunun kesinlikle arzunun yerini iradeye ya da "yapabilirim"'in yerini "yapmayı seçiyorum"'a bıraktığına değil, arzuların nesnelerinde bir değişime işaret ettiğini hemen fark edersiniz. Bir köle bile olsam, dürtülerimi yalnızca elde edebileceğim şeyleri, elde edebilmemin yalnızca bana bağlı olduğu, dolayısıyla da gerçekten gücü-

mün sınırları içinde olan şeyleri arzulayacak şekilde terbiye etmem gerekir. Bu yoruma göre, felçli adam kol ve bacaklarını kullanmayı istemekten vazgeçebilseydi, herkes kadar özgür olabilirdi.[18]

Yanlış anlamaları önlemek için Epiktetos'un örneğinden bahsettim. Bu tür bir içselleştirme, gerçek olmadığından olasılıkları içinde sınırsız olan iç hayatın dünyalarına tabi kalarak gerçeklikten soyutlanmış bir "yapabilirim", bizim sorumuzla ortak neredeyse hiçbir veçhe barındırmıyor. Aslında Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilgili eleştirilerinde söylediklerinin çoğu, ancak Antik felsefenin bu son evreleri için geçerli olabilir. Gerçekten de Epiktetos, "sen özgür değilsin, çünkü ne şunu ne de bunu yapabilirsin," diyen efendisine, "ben onu yapmak bile istemiyorum, bu nedenle özgürüm," yanıtını veren hınçlı köle zihniyetinin bir örneği olarak görülebilir.

"Ruh" kelimesinin bizim için ifade ettiği her tür anlamın, Platon'dan önce neredeyse hiç bilinmediğini sanırım Eric Voegelin söylemişti. Benzer şekilde ben de tüm karmaşık incelikleri içinde irade fenomeninin Pavlus'tan önce bilinmediğini ve Pavlus'un keşfinin Nasıralı İsa'nın öğretileriyle mümkün mertebe temas halinde gerçekleştiğini savunacağım. Daha önce, "komşunuzu kendiniz gibi seviniz" talimatına değinmiştim. Biliyorsunuz ki İncillerde* geçen bu cümle aslında Eski Ahit'ten alıntıdır; Hıristiyan değil İbrani kökenlidir. Yapmam gereken ve yapmamam gerekenin nihai ölçütünün kendilik olduğuna burada yine rastladığımız için bu cümleye değinmiştim. İsa'nın bunun karşısına koyduğu kuralı da hatırlarsınız: "Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size lanet edenler için iyilik dileyin, sizden nefret edenlere iyilik yapın," vs. (Matta 5:44). İsa, tüm eski talimatları ve emirleri radikalleştirmektedir; örneğin, "'Zina etmeyeceksin' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur" (Matta 5:27-28). Bunun gibi daha birçoğu İbrani vaazlarına yabancı olmamasına rağmen oldukça

* Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazılmış dört İncil. Alıntılar için *bkz. Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil) Yeni Çeviri*, Kitabı Mukaddes Yayınları, 2009. Hannah Arendt'in sunduğu İngilizce çevirilerle karşılaştırılarak, gerekli görüldüğünde değiştirilmiştir. (ç.n.)

yoğunlaştırılmış bir hale bürünmüştür. Aynısı, "komşunuzu seviniz" emri için de belli bir ölçüde geçerlidir, çünkü Özdeyişler'de (25:21), "düşmanın açsa, ekmek ver yesin; susamışsa su ver içsin" sözlerinin benzer tınladığı fark edilecektir, ama İsa ilaveten şöyle söylememiştir: "Bunu yapmakla onun başına ateş korları yığarsın ve Rabbin seni ödüllendirecektir" (Oysaki Özdeyişler'den metne göre aktaran Pavlus, *Romalılar* 12'de bunu söylemiştir). İsa ise sadece şunu eklemiştir: "Göklerdeki Babanızın çocukları olasınız". "Düşmanınızı seviniz", aldığı bu yeni biçimde artık İbranilerin talimatının pekiştirilmiş bir halinden ibaret sayılamaz. "Sizden bir şey dileyene verin", "size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin" (Matta 5:40) cümleleri gibi aynı bağlamda söylenmiş birkaç sözü daha hatırladığınız zaman, bu durum iyiden iyiye açıklık kazanır. Davranışların nihai ölçütünün artık kendilik ya da kendimle aramdaki ilişki olmadığını bu tavsiyeler ayan beyan ortaya koymaktadır. Burada amaçlanan yanlış yapmaktansa acı çekmek değildir, tamamen farklı bir şey, ötekilere iyilik yapmak amaç edinilir, dolayısıyla da tek kriter gerçekten de ötekidir.

Bu tuhaf kendiliksizlik, kendini Tanrı adına ya da komşu adına kasıtlı olarak ortadan kaldırma girişimi, bu adı hak eden tüm Hıristiyan etiğinin özüdür. Ve bugün iyilik ile kendiliksizlik arasında kurduğumuz tüm denklikler (bunlardan feyz alarak korkarım ki biraz düşüncesizce kötücüllüğün bencillikle aynı şey olduğu sonucuna vardık), iyilik yapmayı Sokrates'in düşünme etkinliğini sevdiği gibi seven birinin hakiki deneyimlerinin uzak yansımalarıdır. Ve hiçbir insanın bilge *olamayacağı* gerçeğinin kendi bilgelik sevdasının sağlam temeli olduğunu çok iyi bilen Sokrates gibi, İsa da iyilikseverliğinin hiçbir insanın iyi *olamayacağı* gerçeğine dayandığının sağlam inancına sahiptir: "Bana neden iyi diyorsunuz? İyi olan yalnız biri var, o da göklerdeki Babamızdır." Bir-içinde-iki, kendiliğin içinde edimselleştirildiği ve ifadelendirildiği çatallanma olmadan hiçbir düşünce süreci tasavvur edilemezken, iyilik için tam tersi geçerlidir, iyilik yaparken bunun farkında olmam halinde iyilik yapmam mümkün değildir. Burada önemi olan tek şey, "sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin" olarak ortaya konulur ve

"yardımınızı insanların gözü önünde gösteriş içinde yapmaktan kaçının" (Matta 6:2) talimatına uymak bile yeterli değildir; sanki kendimde bulunmamalı, tarafımca görülmemeliyimdir. Bu anlamda ve daha önce kendi başınalıktan bahsettiğimiz anlamda diyebiliriz ki, iyilik yapma sevdasına düşmüş biri, Tanrıya inanmaması ve onun refakatinden de tanıklığından da mahrum kalması halinde, bir insan için olası en ıssız uğraşa girişmiştir. Kötülükten sakınmakla yetinmeyip iyilik yapmanın tüm pozitif girişimlerinde bu gerçek yalnızlık unsuru o kadar güçlüdür ki, Tanrıyı ve tüm dini kaideleri kendi ahlak felsefesinden çıkarmak hususunda çok dikkatli olan Kant bile, iyi iradenin/iyiyi istemenin (*good will*) aksi takdirde araştırılması ya da saptanması mümkün olmayan mevcudiyetinin tanığı olarak Tanrıyı göstermiştir.

Sokrates'in beyanlarının çarpıcı paradoksal doğasına ve hem alışkanlık hem de gelenek dolayısıyla bu ifadelerin gerektirdiği kulaktan mahrum kaldığımıza kısaca değinmiştim. Yahudi emirlerinin İsa'nın öğretilerinde radikalleştirilmesine istinaden yine aynı şey ve hatta daha güçlü bir vurguyla söylenebilir. İsa'nın müritlerine yüklediği külfet onlara dayanılmaz gelmiş olmalıydı ve bunu artık hissedemememizin nedeni, bu öğretileri yeterince ciddiye almamamızdan kaynaklanır.

Hıristiyanlığın kurucusunun Nasıralı İsa değil Tarsuslu Pavlus olduğuna birçok defa değinilmiştir; Pavlus kuşkusuz ki özgürlük sorunu ve özgür irade problemiyle ilgili özgün vurgusuyla ayırt edilen Hıristiyan felsefesinin kurucusuydu. Uzun süre boyunca, neredeyse tüm Ortaçağ boyunca tartışmanın merkezinde yer alan kritik pasaj, Romalılara yazılan mektupta geçer. Yasayla ilgili tartışmayla başlayıp, insanın ilahi lütuf yoluyla kurtulmasının gerektiğiyle biten ünlü 7. bölümden bahsediyorum. Yasa koymanın ön şartı iradedir. Her "yapacaksın" emri, "yapacağım" yanıtını gerektirir. Hatırlayacağınız gibi, yasa, insanların doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etmesini olanaklı kılar, çünkü "hiçbir yasanın olmadığı yerde ihlal de yoktur" (Rom 4:15), dolayısıyla da "yasa sayesinde günahın farkına varılır" (Rom 3:20). Yine de –ki bir sonraki iddianın ön şartıdır bu–, doğrunun ve yanlışın ne olduğunu

kesin olarak açıklayan bir yasa katiyen amacına ulaşamamıştır; tam aksine, Pavlus'un mezmurlardan alıntılayarak belirttiği gibi, "Anlayan kimse yok, Tanrıyı arayan kimse yok,.. iyilik eden yok, hayır, tek kişi bile yok" (Rom 3:11-12). Bu nasıl mümkün olabilir? Pavlus kendini örnek göstererek açıklar; yasanın iyi olduğunu biliyordur, "yasanın iyi olduğunu kabul etmiş (*synphemi*)", dahası ona uygun hareket etmek istiyordur, ama etmiyordur: "İstemediğimi yapıyorum", "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum" (Rom 7:19). Buna bağlı olarak varabileceği tek sonuç şudur: "Yapma isteğini buluyorum; ama iyi olanı ["istediğimi" diye eklemek mümkündür] *nasıl* yapacağımı bulamıyorum." Pavlus, yapmak istediğini ifa edememesine cismani insan ile ruhani insan arasındaki dikotominin neden olduğuna inandığından, "bedenimin öğelerinde başka bir yasa görüyorum, aklımın yasasına karşı savaşıyor" diyerek, "akılla Tanrının yasasına, etimle günahın yasasına hizmet ediyorum" inancını savunabilmiştir.

Bu pasaj benim gerekli gördüğüm gibi yeterince ciddiye alınırsa, eyleme dürtülerinin tümünü birden temin eden yüce bir yeti addedilen iradenin, iyi olanı biliyor *ve* arzularımı kabullenmiyor olmama rağmen, "yapamıyorum" demek zorunda kaldığım bir konumdan kurtulamadığım bir deneyim içinde, deneyimin acizliği içinde keşfedildiği anlaşılacaktır. Öyleyse, "yapmayı istiyorum-ama-yapamıyorum", irade hakkında öğrendiğimiz ilk şeydir. Ne var ki bu "yapmayı istiyorum", "yapamıyorum" deneyiminin altında asla kalmaz, istemeyi sürdürür ve istemeyi ne kadar sürdürürse yetersizliği de bir o kadar belirginleşir. Burada irade, bilen zihin ve arzulayan etin arasında bir tür hakemdir: *liberum arbitrium.** İrade bu hakemlik rolü içinde özgürdür; yani, kendi kendiliğindenliğinden karar verir. Aquinalı Thomas'a karşı çıkarak iradenin diğer insan yetilerine göre önceliği olduğunu iddia

* "Özgür irade", "özgür yargı", "özgür seçim," vb. Genel olarak iradenin özgürlüğünü vurgulayan terim. Bununla birlikte, Augustinus'un eserinde iradenin yetilerinden özellikle biri, seçme yetisi yüceltilmiştir. Dolayısıyla, *De Libero Arbitrio*, "İstencin Özgür Seçimi Üzerine" ya da "Seçme Özgürlüğü Üzerine" olarak tercüme edilmiştir. Arendt kelimenin gerçek anlamına vurgu yapar: "özgür aracılık" ya da "özgür hakemlik." (ç.n.)

eden 13. yüzyıl filozofu Duns Scotus şöyle söylemiştir: "İradedeki istemin mutlak nedeni sadece iradedir" (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*). Fakat irade özgürken, cismani insan, bu özgürlük yetisine sahip olmasına rağmen tamamen özgür değildir. İstediğini yapacak kadar güçlü değildir; tüm günahlar ve ihlaller, birer zayıflık olarak affedilebilir ve mazur görülebilir suçlar olarak anlaşılabilir, onamanın ölümcül vebali ise ruha karşı işlenen günah olmasından ötürü ayrı tutulur. Bunun üzerine Scotus, filozofları reddederek, ruhani insanın da özgür olmadığını ekler. Özgür olan sadece "yapabilirim" ise, ne cismani ne de ruhani insan özgürdür. Cismani insanı yapamamaya zorlayan arzu iken, anlama yetisi de onu zorlayan hakikat olduğu için yanlış yapamıyordur. Burada, her yapabilirim bir yapmamalıyım varsayar.

İrade fenomeni ile bu ilk karşılaşmadan doğan "yapmayı istiyorum-ve-yapamıyorum" fenomeni akılda tutulmalı ve iradenin kendimde neden olduğu bu *ilk çatallanmanın* düşünce içinde meydana gelen çatallanmadan büsbütün farklı olduğu not edilmelidir. İrade içindeki ayrılma barışçıl olmaktan çok uzaktır; kendimle aramdaki diyaloğun değil, ölümüne süren bir mücadelenin habercisidir. İradenin acizliğini de not etmek gerekir ve tüm insan yetileri arasında niçin iradenin son derece güç düşkünü olduğu, iradenin güç ile bağına değinen eğilimlerin en son ve en önemli savunucusu Nietzsche'nin eserlerinde niçin güç istenci* (*will-to-power*) ile özdeşleştirildiğine dair bir ilk fikir edinilebilir. Problemin bu aşaması Augustinus'tan iki alıntıyla sonuca bağlanabilir; Pavlus'a anıştırma yapan bu sözlerden biri İtiraflar'da, diğeriyse mektuplarında geçmektedir. Pavlus'un açıkça gösterdiği gibi, "istemek ve yapabilmek aynı değildir" (*non hoc est velle quod posse*) (İtiraflar 8:8), ikinci olarak da belirtilmelidir ki, "irade olmasaydı, yasanın emirlerini vermesi mümkün olmazdı; irade yeterli olsaydı eğer, Tanrı yardım etmezdi" (*nec lex iuberet, nisi esset voluntas, nec gratia iuverat, si sat esset voluntas*) (*Epistolae* 177.5).

* Nietzsche'nin evrenin her türlü devinimindeki en temel isteme olarak tanımladığı kavram. (ç.n.)

Problemimizin ikinci aşaması ise Augustinus'un felsefesi içinde gelişir. Augustinus, iradenin çıkmazının hem cismani hem de ruhani olan insanın ikili doğasından kaynaklanmadığına dair kavrayışıyla Pavlus'un formülasyonlarının ötesine kararlı bir adım atmıştır. İradenin kendisi zihinsel bir yetidir ve beden söz konusu olduğu ölçüde mutlak güce sahiptir: "Zihin bedene emrediyor ve beden hemen itaat ediyor; zihin kendine emrediyor ve dirençle karşılaşıyor." Bundan ötürüdür ki Augustinus, özellikle de cismani fenomenler sorununu çözümleyemeyen Pavlus'un aksine, iradenin gücünden son derece emindir: "Eylemek istediğimiz zaman eylemek kadar elimizde olan başka bir şey hayal etmeniz mümkün değildir. Buna uygun olarak irade, her şeyden çok gücümüz dahilindedir" (*Retvactationes* I.8.3. ve *De libero arbitoro* 3.2.7). Öte yandan, iradenin kendi kendisi karşısındaki direncinden Pavlus'un neden bahsettiğini iyi bildiğini de çıkarsamak gerekir; nitekim "kısmen istemek ve kısmen istememek", iradenin doğasının ta kendisidir, iradeye kendisi tarafından karşı çıkılmasaydı, emirler buyurmasına ve itaat talep etmesine gerek kalmayacaktı. Ama "tam olarak istemiyor; dolayısıyla da tam olarak emretmiyor. İstediği ölçüde emrediyor; emredilen şey de onun istemediği ölçüde ifa edilmiyordur... Çünkü tam olsaydı, isteğinin olmasını emretmezdi bile, zira isteği zaten halihazırda var olurdu. Öyleyse kısmen istemekle birlikte kısmen isteksiz olmak korkunç bir şey değildir... [sonuçta] iki irade vardır" (İtiraflar 8.9). Başka bir ifadeyle, irade kendinde ikiye ayrılmıştır, bunun tek anlamı kısmen iyiyi kısmen de kötüyü istemem değildir; sanki içimde karşıt iki ilkenin mücadelesi vardır ve ben bir savaş alanı gibiyimdir. Kısmen tiyatroya, kısmen sirke gitmek isteyen, dahası, bir adamın evini soymak isteyen, bir de ancak şimdi fırsatı olduğundan zina etmek isteyen adam örneğinde olduğu gibi, "her iki irade de kötü olduğunda" yine aynı şey meydana gelir. Son kertede, Augustinus'un aynı anda faaliyet gösteren dört irade öne sürdüğünü not etmişsinizdir. Hemen belirtmek gerekir ki irade, bu örnekte ve başka birçok örnekte, müzakere ile aynı şeymiş gibi görünmektedir, oysa müzakere etmek ve istemek aynı değildir.

Bununla birlikte, İtiraflar'ın sekizinci cildinde Augustinus'un yaptığı gibi, diğer zihinsel yetilere, iradenin varsayılmış önceliğini gözeterek bakarsanız müzakere, iradenin bir biçimi olarak anlaşılacaktır: "Bir insanın müzakere ettiği yerde, çatışan iradeler arasında salınan tek ruh vardır." Kuşkusuz ki irade, bu salınımlar içerisinde üçe, dörde ve hatta daha fazla parçaya bölünmüş, dolayısıyla da kötürüm kalmıştır.[19]

Bir sonraki derste bu konuyu irdelemeyi sürdüreceğiz, ama şimdilik şunu akılda tutmakta fayda var: İnsan doğasının başka bir bölümüyle çatıştığı için değil, bir-içinde-iki olarak var olmak özünde olduğu için kendinde ikiye ayrılmış olan bir insan yetisi daha keşfettik. Ne var ki iradenin kendi içindeki bu ayrılma bir diyalog değil bir üstünlük mücadelesidir. Çünkü irade bir olsaydı lüzumsuz olurdu, diğer bir deyişle, emredecek kimsesi kalmazdı. O halde iradenin en çarpıcı tezahürü emirler vermesidir. Fakat şimdi ortaya çıktığı üzere, iradeye itaat edilmesi için iradenin aynı zamanda rıza göstermesi ya da itaati istemesi/seçmesi şarttır. Demek ki diyaloğun ortakları eşitlerin arasındaki ayrılıktan farklı olarak, buradaki ayrılık emir veren ile itaat eden arasındadır. İtaat etmekten hoşlanan bir kişi bile olmadığından ve salt kendi içinde ayrılmış iradenin emirlerini uygulatmak için kendisinin dışında ya da kendininkinin üstünde bir güç kullanması mümkün olmadığından, iradenin her zaman azami derecede dirençle karşılaşması gayet doğaldır. Son olarak, diyaloğun zihnin düşünce etkinliği içinde ikiye ayrılmasına son derece uygun düşen bir biçim olduğu, ama irade için durumun kesinlikle farklı olduğu belirtilmelidir. İradenin bizi eyleme itmesi gerekir ve bu amaç için kesin olarak Bir olmak gerekir. Başka bir ifadeyle, kendine karşı bölünmüş iradenin harekete geçme görevini yerine getirmek için yeterince uygun olduğu söylenemez, halbuki kendi içinde bölünmüş zihin müzakere için oldukça elverişlidir. İrade eğer böyle bir şeyse, ne yararı olabilir? Öte yandan, istemeden/seçmeden harekete geçirilmiş olmam nasıl mümkün olabilir ki?

IV

Sokratik ahlakla ilgili tartışmamızın temin ettikleri sadece negatif sonuçlardı ve hangi koşul altında haksızlık yapmaktan korunacağımız dışında bilgi edinemedik; tüm dünyayla çelişmek anlamına da gelse kendimizle çelişmemek şarttı. Sokratik formül akla dayanıyordu; yani mevcut her şeye tatbik edilebilecek basit zekâ ile aynı şey olmadığı gibi, açığa çıkmış ya da açığa vurulmuş bir hakikati zihnin gözleriyle görme yetisi olarak tanımlanan tefekkürle de karıştırılmaması gereken bir akla, düşünme etkinliği olarak akla dayanıyordu. Bu etkinlik de kendi içinden doğabilecek bir yapma dürtüsüne delalet eden hiçbir şey ihtiva etmiyordu. Buna bağlı olarak bu formülün hiçbir zaman şüphe etmediğimiz öneminin, geçerliliğinin ve pratik değerinin olağanüstü durumlarda, kriz dönemlerinde, köşeye sıkıştığımızı fark ettiğimiz zamanlarda açıkça ortaya çıktığı sonucuna vardık. Marjinal bir fenomenden ya da bir sınır kaidesinden bahsederken, düşünmenin bu tür bir şey olduğuna inandığımız için değil, düşünmenin ahlaki veçhelerinin düşünce sürecinin kendisi için ikincil derecede önemli olduğunu, düşünmenin kendi başınalık içinde ifa edilmesi itibarıyla başkaları arasında başvurduğumuz davranışlarla ilgili pozitif bulgular sunamayacağını savunduğumuz için böyle konuştuk.

Bu nedenle de dikkatimizi, dini bir bağlam içinde keşfedildiğinden beri eylemin her türlü tohumunu barındırmakla ve basitçe ne yapmamak gerektiğini söylemekle değil, ne yapmak gerektiğine karar verme yetkisine sahip olmakla övünen başka bir yetiye çevirdik. Ve düşünme etkinliğini temel alan Sokratik ahlakın kötülükten sakınmakla bilhassa ilgilendiğini fark ettik, irade yetisini temel alan Hıristiyan etiği ise tüm vurguyu iyilik yapmanın üzerine koyuyordu. Buna ek olarak, Sokratik ahlakın haksızlık yapmaktan kaçınmanın nihai kriteri olarak kendiliği ve kendimle ilişkimi – yani mantığımızın dayandığı ve Kant'ın Hıristiyan olmayan seküler ahlakının temelinde belirgin bir rol oynamayı sürdüren aynı çelişkisizlik ilkesini– önerdiğini kaydettik. Öte yandan, iyilik yapmanın pozitif girişiminin nihai kriterinin kendiliksizlik olduğu-

nu, insanın kendine olan ilgisini kaybetmesi olduğunu gördük. Bu şaşkınlık uyandırıcı değişimin düşman da olsa sevilmesi gereken komşuya duyulan sevecenlikten başka nedenlerinin de olabileceğini, bunlardan birinin de kimsenin iyilik yaparken yaptığının iyilik olduğunu bilemeyeceği olgusu olduğunu keşfettik: "Sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin." Dolayısıyla, kendinde ikiye ayrılma, düşünce etkinliği içinde mevcut olan bir-içinde-iki burada olanaklı değildi. Daha keskin bir ifadeyle ortaya konulursa, iyilik yapmak istiyorsam yaptığımın ne olduğu hakkında düşünmemeliydim. Ve meseleyi ilk olarak formüle edildiği dini bağlamının dışına taşımak için, Nietzsche'den bilhassa zarif ve oldukça tipik bir pasaj aktarmak istiyorum (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, no. 40); ki bu pasaj kulağa aynı kelimelerin sonradan dönen bir yankısı gibi gelir:

> Doğası son derece narin öyle eylemler vardır ki, kabalık yapmanın bir yolunu bulup onları tanınmaz kılsanız daha iyi edersiniz; aşktan gözü dönenler ya da cömertliği abartanlar öyle davranışlar sergiler ki, bir sopa alıp olan bitenin tüm tanıklarına temiz bir dayak atıp hafızalarını kaybetmelerine vesile olmak en iyisidir. Kendi hafızalarından nasıl kurtulacaklarını bilen insanlar vardır, bunlar yaptıklarının biricik tanığından intikam almak için hafızalarını örselerler. Utanç maharetlidir. Ve en çok utandığımız eylemlerimiz en kötü olanlar değildir... Sakladığı nadide ve narin bir şey olmasına rağmen, eskimiş, kaba ve yuvarlak yeşil bir şarap fıçısı gibi yuvarlana yuvarlana hayatını idame ettiren o insanı hayal edebiliyorum.

Sıraladığım değerlendirmelere ek olarak, kötülüğün bir yandan Sokratik öğretiye, diğer yandan Nasıralı İsa'nın vaazlarına ve örnek yaşamına göre nasıl tanımlanabileceğini henüz erken de olsa yanıtlamaya çalıştığımızı hatırlatmak isterim. Sokrates'e göre, yaptığımı hazmedemediğim her şey kötüdür, kötülük yapan da kendisiyle ilişki kurulamayan, kendisiyle arasında düşünsel bir ilişki yürütmeye müsait olmayan biridir. Nietzsche'nin sıklıkla alıntılanan bir aforizmasında aynı görüşe rastlarsınız: "'Bunu yaptın' diyor hafızam, 'Bunu yapmış olamam' diyor gururum. Boyun eğmezdir gurur. So-

nunda teslim olur hafızam" (İyinin ve Kötünün Ötesinde, no. 68). Eski iddianın yeniden tecelli ettiği modern biçimde, ruhun meskeninin antik tasarımı içinde yeri olmayan bastırma mefhumunun en mükemmel çare olarak sunulduğunu, mevcut amaçlarımıza uygun olarak göz ardı edelim. Bizim için belirleyici olan, daha önce de değindiğimiz gibi, hatırlama yetisinin kişinin kötülük yapmasını engellemesidir. Bu noktada, kriterlerin iki anlamda son derece öznel olduğunu tespit etmiştik: "Yaptıklarına kişisel bütünlüğünden ödün vermeden ne ölçüde dayanabilirsin" sorusunun yanıtı bireyden bireye, ülkeden ülkeye, yüzyıldan yüzyıla değişebilirdi ayrıca meselenin öznel olmasının bir diğer nedeni, en nihayetinde "nesnel" ölçütler ve kurallara değil kiminle beraber olmayı istediğim sorusuna bağlı olmasıydı. Sizlere Cicero ve Meister Eckhart'ın şaşırtıcı derecede birbiriyle uyumlu beyanlarını aktarmıştım; ilki, şarlatanlarla hakikati paylaşmaktansa Platon'la beraber yoldan sapmayı tercih edeceğini ilan ediyordu, ikincisiyse cennette Tanrıdan mahrum kalmaktansa cehennemde Tanrıyla beraber olmayı tercih edeceğini ifade ediyordu. Daha popüler bir düzeyde, bir Roma atasözünde aynı yaklaşıma rastlamak mümkündür: "*Quod licet Jovi non licet bovi*"; Tanrılar için meşru olanlar, öküzler için meşru değildir. Diğer bir deyişle, bir kişinin ne yaptığı onun kim olduğuna bağlıdır. Bazılarının bazı şeyleri yapmaya izni varken, diğerleri için bu şeyler yasaktır; dolayısıyla da bir öküzün yapabileceği ama Jüpiter'in yapamayacağı çok sayıda şey mevcuttur.

İsa'nın sunduğu tanıma göre *skandalon*, "ayak bağı" olan kötülük, insani hiçbir güç tarafından ortadan kaldırılamayacağından, gerçek günahkârın hiç doğmamış olması gereken kişi olduğu ortaya çıkar; "Boynuna değirmentaşı bağlanıp denize atılsa onun hayrına olurdu." Kriter artık kendilik yahut kişinin beraber yaşamayı göze alabileceği şeyler değil, fiilin nasıl ifa edildiği ve fiilin ayrıntılı sonuçlarıdır. *Skandalon* olarak adlandırılan şeyi –affederek ya da cezalandırarak– telafi etmek elimizden gelmez, dolayısıyla da sonraki tüm edimler ve icraatlar için engel olarak kalır. Ve burada fail, Platonik anlayış içinde önerildiği gibi ceza yoluyla iyileştirilebilen, iyileştirilemiyorsa da acılarıyla başkaları için caydırıcı bir

örnek teşkil eden biri değildir; dünya düzeninin kendisine hakaret etmiştir. Tekrar İsa'nın bir metaforuna başvurursak, fail bir ayrıkotudur, "tarladaki deliceler" gibidir, bunlarla yapılabilecek hiçbir şey yoktur, ancak yok edilebilirler, ateşte yakılırlar. İsa, ne insanın ne de Tanrının affedebileceği bu kötülüğün ne olduğunu hiçbir zaman söylemedi, *skandalon*, yani ayak bağının Kutsal Ruh'a karşı işlenmiş bir günah olduğu yorumu da, bunun canı gönülden, bile isteye işlenmiş bir kötülük olduğu dışında pek bir şey söylemez. Bu yorumu, özgür irade sorununun henüz ortaya atılmadığı İncillerdeki özdeyişlerle bağdaştırmakta zorlandığımı da belirtmeliyim. Yine de burada vurgulananın topluluğun uğrayacağı zarar, herkes için doğan tehlike olduğu açıktır.

Temel kaygısı ve meşgalesi düşünmek olan bir insanın konumundan ayrı olarak İsa'nın yaklaşımının, bir eylem insanının konumunu ortaya koyduğu, bana oldukça açık görünüyor. Kötülük sorununa temas eden filozofların hiçbiri, bildiğim kadarıyla, İsa'nın bu bağlamdaki radikalliğini –zina yapanlar, fahişeler, hırsızlar, vergi tahsildarları da dahil, her türden günahkârla emsalsiz bir açık fikirlilikle yakından ilgilenmesi itibarıyla daha da etkileyici görünen radikalliğini– tanımamıştır. Kötünün var olan her şeyin insanın gözlerine tartışmasız iyiliği içinde görünmesine aracı bir veçhe olduğunu ileri süren Spinoza'yı ya da oluşun diyalektiğinin itici gücünün olumsuzluk olarak kötü olduğunu ileri süren, bunun sonucunda da kötülük yapanları başaklar arasındaki deliceler gibi değil, tarlaların besin kaynağı gibi gösteren Hegel felsefesini hatırlamak yeterlidir. Kötünün kötülük ve talihsizlik olarak iki ayrı anlamda gerekçelendirilmesi, her zaman metafiziğin çapraşıklıklarından biri olmuştur. Bir bütün olarak Varlık problemiyle karşı karşıya kalan geleneksel anlamda felsefe, var olanı onamaya ve ona uygun bir yer ayırmaya daima yükümlü hissetmiştir kendini. Problemimizin bu yanını özetlemek için tekrar Nietzsche'ye döneceğim (*Güç İstenci*, no. 293): "Reddedilmesi, kınanması gereken eylemler mefhumu [*verwerfliche Handlung*] güçlükler yaratır. Olagelmiş hiçbir şey olduğu haliyle reddedilemez; kimse onu silip yok etmeyi istememelidir, nitekim her şey birbirine o kadar yakından bağlıdır

ki, birini reddetmek hepsini reddetmek demektir. Kınanmış bir eylem, kınanmış bütün bir dünya demektir." Nietzsche'nin burada bahsettiği mefhum, yani belirli bir olayı yahut belirli bir kişiyi "asla olmamalıydı, asla doğmamalıydı" ifadelerindeki gibi koşulsuz bir hayır ile karşılayabilmem, aslında filozofların tümünün nefret ettiği bir mefhumdur. Ve Nietzsche, "kötüler ve talihsizler hakikatin bazı parçalarını keşfetmek için daha elverişli bir konumdadır" (İyinin ve Kötünün Ötesinde, no. 39) iddiasını ortaya koyduğunda, öncellerinin soyut fikirlerini son derece somut terimlere tercüme etmiş olması dışında, bu felsefi geleneğe de sıkı sıkıya bağlı konuşuyordu; Nietzsche'nin ifadelerinin kendi kulaklarına –nihayetinde bir Protestan papazının oğluna ait kulaklardı bunlar– aykırı gelmesi ayrı bir konudur. Öte yandan aynı aforizmada değinilen "mutlu olan kötücül insanlar: ahlakçıların sessizlik içinde görmezden geldiği insan türü", Nietzsche'nin, referans aldığı felsefi geleneğin ötesine geçtiğinin göstergesidir. Nietzsche'nin gözlemi derin olmayabilir ve görünen o ki buna bir daha dönmemiştir, ama problemi, en azından geleneksel terimler içinde ortaya konulan problemi, aslında tam merkezinden hedef almıştır.

Bir önceki ders sırasında, geleneksel felsefenin kişiyi eyleme sevk edenin akıl ya da arzu değil irade olduğunu ileri sürdüğünü söylediğimde, yarı gerçek bir iddiada bulunmuştum. Kuşkusuz ki irade, daha önce de gördüğümüz gibi, arzular ya da akıl ve arzular arasında bir hakem olarak kavranır ve bu itibarla akıl ya da arzu tarafından belirlenmekten azade olmalıdır. Ve hem Augustinus ve Duns Scotus'tan hem de Kant ve Nietzsche'den beri işaret edildiği üzere, irade ya özgürdür ya da yoktur; irade ancak "kendisinin mutlak nedeni" ise vardır (Duns Scotus), çünkü iradeye bir neden atfetmek isterseniz, kendinizi nedenlerin her nedene nedeninin sorulduğu sonsuz döngüsü içinde bulursunuz. Augustinus buna değinmişti (*De libero arbitrio* 3.17). İrade, Pavlus tarafından keşfedilmiş ve Augustinus tarafından açımlanmış, onların döneminden bu yana başka bir insani yetinin hiç yorumlanmadığı kadar çok yorumlanmış olan bir zihinsel yetidir. Bununla birlikte, iradenin edimsel varoluşuna dair soru, akıl, arzu ya da herhangi bir diğer

yetiye kıyasla çok daha büyük ölçüde tartışılmıştır. Kısa ve öz olarak ifade edilirse, paradoks şudur: Doğal güçlerin, kaderin ya da diğer insanların zoruna maruz kalmasalar bile özgür olamayabilecekleri, insan özgürlüğünü barındıran şeyin irade olduğu yönündeki keşfe kadar, insanların aklına hiç gelmemiştir. İnsanın arzularının kölesi olabileceği elbette biliniyordu, itidal ve özdenetimin özgür bir insanın alameti olduğu düşünülürdü. Kendilerini nasıl kontrol edeceklerini bilmeyen insanların, savaşta yenik düştüğünde intihar etmeyip esir alınmaya ve köle olarak satılmaya göz yuman bir insan gibi aşağılık olduğuna hükmedilirdi. Fikrini ya da konumunu sürekli değiştiren ya bir korkaktı ya da ahmak. Fakat problem, gördüğümüz gibi, istiyorum ile yapabilirim arasında dış koşullardan bağımsız bir fark olduğunun keşfedilmesiyle doğdu. Dahası, istiyorum-ama-yapamıyorum, bedeni zihnine direnen felçli bir adamın, "kollarımı ve bacaklarımı oynatmak istiyorum ama oynatamıyorum" dediğinde anlatmak istediğiyle aynı değildir. Tam aksine, iradenin çapraşıklıkları ancak zihin kendi kendisine ne yapacağını söylediği zaman belli olur. Bu durum, aynı anda hem isteyen hem de istemeyen zihnin kopukluğu olarak betimlenir. Öyleyse mevcut soru, "Zorunluluğa ya da başkalarının zorlamasına tabi olmamama rağmen yapmayı istemediğimi yapıyorsam özgür müyüm?" ya da, "Yapmak istediğimi yapmayı başarıyorsam özgür müyüm?" biçiminde birincisinin tam aksidir. İnsanların harekete geçtiklerinde özgür olup olmadıkları sorununun serimlenerek çözümlenmesi mümkün değildir, çünkü eylemin kendisi her zaman bir olaylar silsilesi içinde yer alır ve bu olaylar bağlamında başka olaylardan ileri geliyormuş gibi görünür; yani bir nedensellik bağlamı içinde yer alır. Öte yandan, insan özgürlüğü onanmadığı takdirde, ahlaki ya da dini nitelikli hiçbir talimatın bir anlam ifade etmeyeceği her daim tekrar edilir, hiç kuşkusuz ki bu hem doğru hem de yeterince açıktır; ancak sadece bir hipotezdir. Ve bu hipotezle ilgili söyleyebileceklerimiz Nietzsche'nin ifade ettikleri ile sınırlıdır: İki hipotez vardır; iradenin olmadığını ileri süren bilimin hipotezi ve ortakduyunun iradenin özgür olduğunu olumlayan hipotezi. Ve bunlardan ikincisi, "bilimsel hipotez

kanıtlansa bile kurtulamayacağımız baskın duygudur" (*Güç İstenci*, no. 667). Başka bir ifadeyle, harekete geçmemizle birlikte özgür olduğumuzu varsayarız, meselenin özü ne olursa olsun durum budur. Şayet sadece eylemde bulunan varlıklar olsaydık, bunun düzgün ve yeterli bir kanıt gibi göründüğü söylenebilirdi. Ama sorun şu ki böyle değilizdir, eylemimizi sona erdirip ne yaptığımızı diğerlerinin varlığıyla birlikte değerlendirmeye başladığımızda, hatta bu özgül eylemin hayatımızın bütün bir dokusu içinde nereye oturduğunu düşündüğümüzde, mesele yeniden şüpheli bir hal alır. Geriye dönüp bakıldığında, her şeyi nedenleriyle, ondan önce olanlarla ve koşullarla açıklamak mümkün görünmektedir, bunun sonucunda hipotezlerin her ikisinin de kendilerine mahsus deneyim alanı için geçerli olduğunu kabul ederek meşruluğunu tanımamız gerekir.

Felsefenin bu çetrefilli durumdan çıkmak için geleneksel olarak uygulamaya koyduğu aygıt, belirli bazı anlarda karmaşık görünebilse bile aslında son derece basittir. Burada yatan zorluk, söz konusu olanın herhangi bir şey tarafından belirlenmemekle birlikte keyfi olmamasından ileri gelir; hakem keyfi olarak hakemlik etmemelidir. Ve arzular arasında, ya da akıl ve arzular arasında hakemlik eden iradenin ardında "*omnes homines beatus esse volunt*" şiarı vardır, yani tüm insanların mutlu olmaya meylettiği, mutluluğa doğru çekildikleri vurgulanır. "Çekilme" kelimesini burada arzulardan, çabadan, iştahtan vb. çok daha fazlasının kastedildiğine işaret etmek için bilerek kullanıyorum; nitekim amaçlananlar kısmen gerçekleşse bile insan yine de bir bütün olarak yaşamı içinde mutsuz kalabilir. Dolayısıyla, bu yorumda ortaya konulduğu biçimiyle irade, özgül bir neden tarafından belirlenmemiş olmasına rağmen tüm insanlar için ortak olduğu varsayılan çekimsel bir zeminden doğmaktadır. İşin özü, bir insanın hayatının her ânında "mutluyum, mutluyum, mutluyum" diyebilmeyi istediği değil, hayatının sonunda her insanın "mutlu oldum" diyebilmeyi istediğidir. Ahlakçılara göre bunun ancak kötü olmayan insanlar için olanaklı olması gerekir, ne yazık ki bu iddiaları bir varsayımdan ibarettir. Mutluluğu insanın kendisiyle barışık olmasıyla bir tutan eski Sokratik kriterimize dönecek olursak, kendileriyle çeliştikleri sürece düşüncenin

diyaloğunda bir-içinde-iki olmayı başaramayan kötü insanların, mutlulukla ilgili soruyu yanıtlamak şöyle dursun, bu soruyu ortaya koyma kapasitesinden bile mahrum kaldıkları söylenebilir. Bu argüman Augustinus'un sözlerinde farklı bir biçim almıştır: "Doğru olanı bilmesine rağmen onu yapmayı başaramayan insan, doğrunun ne olduğunu bilme gücünü kaybeder; doğru olanı yapma gücüne sahip olduğu halde onu yapmaya isteksiz olan insan, istediğini yapma gücünü kaybeder" (*De libero arbitrio* 3.19.53). Başka bir ifadeyle, mutluluğun çekim gücüne karşı hareket eden bir insan mutlu ya da mutsuz olmayı seçme gücünü kaybeder. Eğer mutluluk gerçekten de bir kimsenin bütün varlığının çekimsel merkezi ise, söz konusu argümanı akla yatkın mı yoksa aykırı mı bulduğumuzdan bağımsız olarak belirtilmelidir ki, Platon'dan tutun da farklı Hıristiyan etikçilerine ve on sekizinci yüzyıl sonunun devrimci devlet liderlerine kadar şu ya da bu biçimde aynı argümanı ileri sürenlerin, kötüleri öbür dünyada yaşayacakları büyük bir mutsuzlukla tehdit etmenin gerekli olduğuna inanan aynı kişiler olmaları, bu konumun tamamen değilse de büyük ölçüde güvenilirliğini yitirmesine neden olur. Bu konumu savunanlar, ahlakçıların, teorik yönden konuşacak olursak sessizlik içinde göz ardı ettiği insan türünü neredeyse doğal saymışlardır.

Dolayısıyla, mutlulukla ilgili bu can sıkıcı soruyu hesaba katmayacağız. Kötülerin kendi başarılarından duydukları mutluluk, yaşamın en huzursuz edici gerçeklerinden biridir ve buna makul bir açıklama bulmaya çalışmanın yararı yoktur. Sadece tamamlayıcı bir mefhumu, yani mutlu olmak istedikleri *için* iyilik yapan ya da edepli davranan insanları anımsamak yeterli olacaktır. Bu anlamda ve konuyla bağlantılı tüm sebeplerin anıştırdığı anlamda (tekrar Nietzsche'den alıntılayarak): "Eğer biri bize iyi biri olarak kalmak için sebeplere ihtiyaç duyduğunu söylemişse, o kişiye güvenmemiz artık çok zordur; elbette onun mevcudiyetinden sakınırız," nitekim fikrini değiştirip değiştirmeyeceğini kim bilebilir ki?

Ve böylelikle, bizi yapmaya sevk eden *ve* sebepler arasında hiçbirine bağlı kalmadan hakemlik eden saf kendiliğindenlik yetisine geri dönmüş oluyoruz. Şimdiye kadar, iradenin bu iki işlevinden,

sevk etme ve hakemlik etme gücünden ayrım gözetmeden bahsettik. İradedeki çift katmanlı kopukluk –Pavlus'un vurguladığı yapmak istiyorum-ve-yapamıyorum ile Augustinus'un vurguladığı istiyorum-ve-seçmiyorum– hakkında Pavlus ve Augustinus'tan aldığımız tanımların hepsi gerçekte sadece iradenin eyleme sevk etme işleviyle ilintilidir, her ikisi de hakemlik işleviyle ilintisizdir. Çünkü hakemlik işlevi özünde yargıyla aynıdır; farklı ve karşıt önermeler arasında karar vermesi için iradeye başvurulur ve insan zihninin en hayret verici yetilerinden biri olan bu yetinin irade mi, muhakeme mi, yoksa üçüncü bir zihinsel kapasite mi olduğu en azından tartışmaya açıktır.

İradenin ilk işlevi, yani sevk etme gücü söz konusu olduğunda, Nietzsche'nin tuhaf bir şekilde birbiriyle bağlantısız ve –göreceğimiz üzere– çelişkili iki tanımına rastlarız. İzninizle bunlardan geleneksel olanıyla, yani Augustinus'un irade anlayışının izinde olanla başlayayım: "İstemek; arzulamak, uğruna çabalamak, gerek duymakla aynı değildir: Tüm bunlardan emir unsuru aracılığıyla ayırt edilir... Bir şeyin emrediliyor olması, istemeye içkindir" (*Güç İstenci*, 668). Ve başka bir bağlamda:

> İsteyen biri kendi içindeki itaat eden bir şeye emir verir. İrade olarak adlandırdığımız bu çok yönlü fenomenin en tuhaf yanı, onun için yalnızca bir kelimemiz olmasıdır, verili her durumda hem emirleri veren hem de aynı zamanda onlara itaat eden olduğumuz gerçeğinin bir kelimeyle karşılanması özellikle tuhaftır. İtaat ettiğimiz ölçüde, zorlama, dürtme, baskılama, direnme duygularını deneyimleriz, bunlar isteme eyleminin hemen sonrasında kendilerini belli etmeye başlarlar; ama komuta eden olduğumuz ölçüde. ...keyif duyumunu deneyimleriz, ki ben ve benlik tasarımları aracılığıyla dikotominin üstesinden gelmeye alışık olduğumuzdan ve bunu kendi içimizdeki itaati kanıksayıp istemek ve ifa etmek, istemek ve eylemek arasında özdeşlik kurarak yaptığımızdan bu duyum gittikçe güç kazanır (İyinin ve Kötünün Ötesinde, no. 19).

Hıristiyan ve Pavlusçu öğretilere göre içsel kötürümlüğü ancak ilahi lütuf tarafından iyileştirilebilecek iradenin kopukluğu-

nu vurguladığı ölçüde bu yorum gelenekseldir. Fakat iradenin iç meskeninde, kendimizi iradenin yalnızca emir veren kısmıyla özdeşleştirmemizi, zorlanma ve buna karşı direnmeye çağrılma gibi hoşa gitmeyen felç edici duyguları göz ardı etmemizi sağlayan bir tür aldatıcı aygıt saptadığına inanç duyması bakımından geleneksel yaklaşımdan kesin olarak ayrılmaktadır. Bizzat Nietzsche, bu aldatmaca işlevini kendi kendini kandırma olarak adlandırır ve buna rağmen sağlıklı bulur. Kendimizi emirleri verenle özdeşleştirerek, hükmeden güçten gelen üstünlük duygusunu deneyimleriz. İstemenin icraata geçmek zorunda olmayıp isteme eylemi içinde kendini tüketebilmesi mümkün olsaydı, Nietzsche'nin tanımlamasının doğru olduğu düşünülebilirdi. Gördüğümüz gibi, iş icraata gelince iradedeki kopukluk belli olur; benden beklenileni halletmeye henüz çağrılmadığım sürece diğer duyguları alt etmeme aracı olan kendini kandırmanın sahte mutluluğu, *velle* ve *posse*, "yapmak istiyorum" ve "yapabilirim" arasındaki ayrımın keşfiyle son bulur. Nietzsche'nin terimleriyle ifade edilirse, "İrade kendisinin efendisi olmaya gerek duyar" ve zihnin sadece bedene değil (Augustinus bedenin iradeye hemen itaat ettiğini söylemişti) kendi kendisine de emretmesinin, kendimi köleleştirmem demek olduğunu öğrenir; yani, özünde özgürlüğün yadsınması olan efendi-köle ilişkisini kendimle ilişkime, kendimle kurduğum ilişkiye taşırım. Böylece, özgürlüğün ünlü sığınağının aslında özgürlüğü tümüyle yok eden şey olduğu ortaya çıkar.[20]

Bununla birlikte, önceden değinilmemiş önemli ve yeni bir faktör, haz unsuru, Nietzsche tarafından bu tartışma içinde ilk defa ortaya atılmış ve diğerlerine hükmetme duygusuna içkin bir unsur olarak kavranmıştır. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesi, irade ile güç istencinin özdeşleştirilmesine dayanır; iradenin ikiye ayrılmışlığını "evet ve hayır arasındaki salınımlar" (*Güç İstenci*, no. 693) olarak adlandıran Nietzsche, isteme eyleminin içerdiği keyfin ve keyifsizliğin eşzamanlı mevcudiyetini atfettiği bu kopukluğu yadsımaz. Yine de, zorlanma ve direnme gibi negatif duyguları, iradenin kendi gücünü tanımasına aracı olan gerekli engeller arasında sayar. Bunun haz ilkesinin kesin bir tanımı olduğu açıktır; acıdan mut-

lak yoksunluk hazza neden olamayacağı gibi, direncin üstesinden gelmeyen bir iradenin keyifli duygular uyandırması da mümkün değildir. Modern duyusalcılık tarafından, özellikle de Bentham'ın "acı ve hazzın kalkülüsü" aracılığıyla bir nevi yeniden formüle edilmiş kadim hedonist felsefelerin izinden kasten giden Nietzsche, kendi haz tanımını ne acının yokluğuna ne de hazzın salt mevcudiyetine dayandırmıştı, bilakis, hazzı acıdan kurtulma deneyimiyle tanımlıyordu. Acıdan kurtulma duyumunun yoğunluğu şüphe götürmezdir; yoğunluk bakımından ancak acı duyumunun kendisi onunla boy ölçüşebilir ve acı duyumunun acıyla bağlantılı olmayan tüm hazlardan her zaman daha yoğun olacağı açıktır. En nefis şarabı içmenin hazzı, susuzluktan bitap düşmüş bir insanın su içmekten alacağı hazla elbette kıyaslanamaz. Fakat bu öz yorumlama, Nietzsche'nin kendi tanımları uyarınca bile hatalıdır. Zira Nietzsche hazzın kaynağını, "irade ve eylemin her nasılsa birleştiği" (*das Wille und Aktion irgendwie eins seien* –İyinin ve Kötünün Ötesinde, no.19) bir duygunun içine, yani acı ve acıdan kurtulma gibi negatif duygulardan bağımsız olan istiyorum-ve-yapabilirim duygusunun içine yerleştirmiştir. Bir bardak şarap içmenin keyfinin ne susamışlık duygusuyla ne de bu duygunun giderilmesiyle ilgisi bulunur, burada da aynısı geçerlidir.

Dolayısıyla, Nietzsche'nin iradeyi bir kez daha haz motifiyle beraber ele aldığı ama bu motifi farklı açıkladığı başka bir analizine odaklanacağız. İrade ile güç istencinin özdeşleştirilmesinde güç katiyen iradenin arzuladığı ya da istediği şey değildir, iradenin amacı güç olmadığı gibi, içeriği de güç değildir! İrade ve güç, ya da güç duygusu, aynıdır (*Güç* İstenci, no. 692). Yaşamın hedefinin yaşamak olması gibi, iradenin hedefi de istemektir. Gaye ya da hedef ne olursa olsun, kudret, istemeye içkindir. İşte bu nedenle, alçakgönüllülüğü amaçlayan bir irade, başkalarına hükmetmeyi amaçlayan bir iradeden daha güçsüz değildir. Nietzsche bu kudreti, isteme eyleminin kendisinin salt gücünü, gündelik hayatın taleplerini karşılamak için gereken kuvvetin ötesine geçen bir dayanıklılık göstergesi, bolluk fenomeni olarak açıklar. "'İradenin özgürlüğü' tabiriyle, güç fazlasının bu duygusunu anlatmak istiyoruz." Belli

belirsiz bir analoji de olsa burada hâlâ haz ilkesine gönderme vardır: İnsan ancak susuzluk hissetmediğinde bir bardak iyi şaraptan keyif alabilir, çünkü susuzluk durumunda şarabın yerini herhangi bir sıvı alabilir, irade yetisinin sizde doğabilmesinin şartı da hayatta kalabilmeniz için hakikaten elzem olan her şeyi elde etmiş olmanızdır. O halde, Nietzsche, gücün böylesine taşmasını yaratıcı dürtüyle özdeşleştirmiştir; her türlü üretkenliğin kökü bu dürtüdür. Şayet bu doğruysa (ve sanıyorum ki deneyimin tüm verileri bu yorumu olumlar nitelikte), iradenin harekete sevk eden kendiliğindenliğin kaynağı olarak görülmesinin sebebi de açıklanabilir. Oysaki iradenin diyalektik doğası aracılığıyla insanın nihai güçsüzlüğünü ifşa ettiğine ilişkin başka bir anlayış daha vardır, Hıristiyan etiğinin hakiki örneklerinde görüldüğü üzere irade, ilahi yardıma başvurulmadığı takdirde tüm kuvvetlerin tamamen kötürüm kalmasına yol açar. Diğer yandan Nietzsche, insanları iyilik yapmayı istemeye ve sevmeye sevk eden nedenlerden birinin kesinlikle gücün bolluğu, ölçüsüz cömertlik ya da "müsrif irade" olduğunu ifade eder (*Güç İstenci* no. 749). Tüm hayatlarını "iyilik yapmaya" vakfettiğini bildiğimiz az sayıda kişide, örneğin Nasıralı İsa ya da Assisili Francesco'da kendini belli eden kesinlikle yumuşakbaşlılık değildir, bilakis, karakterlerine olmasa da bizzat doğalarına özgü olan taşkın güçtür.

Gücün fazlasından doğan "iradenin müsrifliği" ile ilgili bu taslağın özgül hedeflere işaret etmediğinin anlaşılması önemlidir. Nietzsche'nin vurguladığı gibi (*Şen Bilim* 360): "Eylemenin nedenini, şu ya da bu şekilde, belirli bir doğrultuda, şu ya da bu amacı gözeterek eylemenin nedeninden ayırt etmek" gerekir. Birinci neden, hangi biçimde ya da hangi içerikte olursa olsun, kullanılmayı bekleyen artık gücün niceliğidir. İkinci neden, [hedef ya da içerik] ilkiyle karşılaştırıldığında önemsizdir, genelde ilk niceliğin açığa çıkmasına vesile olan küçük bir olay gibidir; dinamiti ateşleyen, yanan bir kibrit gibidir. Şüphesiz ki bu yorum, ikincil nedenler olarak adlandırılan olguların son derece eksik bir değerlendirmesini barındırmaktadır, ne de olsa bu ikincil nedenler, yapma iradesinin doğru olanı mı yoksa yanlış olanı mı yapmaya yöneleceğine ilişkin

ahlaki olarak belirleyici soruyu içerir. Nietzsche'nin felsefesinin çerçevesi içinde ikincil nedenlerin azımsanması anlaşılırdır; ki, sorunların ve problemlerin hayret uyandıran yığını ve bu yığının ihtiva ettikleriyle yapılan (kesin bir sonuca varması olanaksız) ısrarlı deneylerin felsefe olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı da elbette tartışmaya açıktır.

Fakat burada özellikle ilgilendiğimiz Nietzsche felsefesi değil, irade yetisine ilişkin belli başlı keşiflerdir. İradeyle ilgili geleneksel ve modern tartışmalarda muğlak bırakılmış iki faktör arasındada, yani, iradenin emretme işlevi ve hakemlik etme işlevi arasında bir ayrım yapmış olmasından dolayı Nietzsche'ye teşekkür borçluyuz. İrade ikinci işlevi uyarınca, çatışan iddialara aracı olmak ve onlarla ilgili bir hükme varmak için çağrılır, dolayısıyla onun doğruyu yanlıştan nasıl ayıracağını bildiği farz edilir. Bütün bir özgür irade sorununun gelenek içerisinde genellikle *liberum arbitrium*, özgür hakemlik başlığı altında tartışıldığına şahit olursunuz, demek ki ahlaki konularla ilgili tartışmalarda eylemin kendi başına nedeni üzerine yapılan vurgu büsbütün yer değiştirmiş, uğruna çabalamaya değer amaçlar ve alınması gereken kararlar sorunu üzerine konulmuştur. Başka bir ifadeyle, iradenin emretme işlevi (Pavlus'a ve Augustinus'a birçok düşünsel zorluk çıkarmış olan işlev), arka planda kaybolmuş, yargılama* işlevi (doğru ile yanlışı birbirinden kesinlikle ve özgürce ayırt edebilme yetkinliği) ise ön plana çıkmıştır. Bunun sebebini tahmin etmek zor değildir. Hıristiyanlığın bir kurum haline gelmesinin ardından, "yapacaksın" ya da "yapmayacaksın" emirlerinin tek kaynağının dışarıdan bir ses olduğu fikri gitgide yerleşmiştir; ya insana doğrudan hitap eden, Tanrının kendi sesidir ya da imanlılara Tanrının sesini duyurma işini üstlenmiş kilise otoritesi tarafından naklediliyordur. Ve insan varlığının çatışan sesleri birbirinden ayırt edebilmesinin vasıtası olan bir organa sahip olup olmadığı sorunu gittikçe ağırlık kazanarak tek mesele olmuştur. Bu organ, Latincedeki *liberum arbitrium* terimi-

* *Judgment*: İstemenin yetilerinden biri sayılan ve özellikle insan eylemiyle ilişkilendirilen "seçme yetisi" ile ilişkili olarak, metinde daha önce de vurgulandığı gibi, "karar verme", "karara bağlama", "hükme varma" vb. anlamları gözetmek gerekiyor. *(ç.n.)*

nin anlamına uygun olarak, dava işlemleri içinde yargı işlevinden talep ettiğimiz aynı tarafsızlıkla karakterize edilir; nitekim yargı yetkisi altındaki hukuki meseleyi kendi menfaatine kullanan bir yargıç ya da jüri üyesi hemen görevinden azledilir. Hakem, ilkin, onu doğrudan ilgilendirmeyen bir olaya kaygısız bir izleyici, bir görgü tanığı olarak yaklaşan (*adbitere*) ve kaygısızlığından ötürü tarafsız yargılamaya muktedir olduğuna inanılan bir figür olarak ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla, *liberum arbitrium* olarak anıştırma yapılan iradenin özgürlüğü yalnızca bu tarafsızlığa tekabül etmektedir; harekete sevk eden kendiliğindenliğin meçhul kaynağını imlemiyordur.[21]

Fakat bunlar tarihsel meselelerdir, dolayısıyla da dikkatimizi yargı sorununa çevireceğiz ki, doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, hakiki ve hakiki olmayan arasındaki asli hakem olan yargıya odaklanalım. Burada sadece doğruyu yanlıştan nasıl ayıracağımız sorunuyla ilgileniyoruz, işin ilginç yanı, sanata özellikle duyarlı olmayan Kant'ın ta kendisi, bu soruna yaklaşırken "Güzeli çirkinden nasıl ayırabilirim?" sorusunu seçmişti. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni ilk olarak beğenilerin bir eleştirisi olarak tasarlamıştı. Kant, hakikat ve doğru ile ilgili bu tür bir sorun olmadığını farz ediyordu, çünkü insan aklının hakikati başka bir zihinsel yetiden yardım almadan teorik kapasitesi içinde kendi kendine bilebileceğine inandığı gibi, "içimdeki ahlak yasasının" da aynı aklın pratik kapasitesi içinde tanınabileceği inancındaydı. Kant yargıyı tikellerle karşı karşıya kaldığımız her seferde devreye giren yeti olarak tanımladı; yargı, tikel bir durum ve –bir kural, bir standart, bir ideal ya da başka bir tür ölçüt olabilen– genel arasındaki bağlantı hakkında karar veren yetidir. Akıl ve bilginin tüm örneklerinde, yargı, tikeli kendine özgü genel kural altında kapsar. Basit görünen bu işlemin bile zorlukları vardır, kapsamanın hiçbir kuralı olmadığı için özgürce karar vermek gerekir. Dolayısıyla, "yargıda yetersizlik genelde aptallık olarak adlandırılan durumla tam olarak aynı şeydir ve böyle bir kusurun tedavisi yoktur. Kalın kafalı ve dar görüşlü bir insanın... öğrenim yoluyla bilgili birine dönüşeceği ölçüde eğitilmesi bile mümkündür. Ama bu tür insanlar ekseriyetle yargıdan yoksun oldukla-

rından, hiçbir zaman iyileştirilemeyecek o ilk noksanlığı ifşa eden bilgili insanlara rastlamak alışılmadık değildir" (*Saf Aklın Eleştirisi* B172–73). Beğenilerle ilgili meselelerde olduğu gibi, sabit kuralların ve standartların geçerli olmadığı yargılar söz konusu olduğunda konu bir nebze karmaşıklaşır, nitekim bu gibi durumlarda "genel" tikelde kapsanmış olarak görülmelidir. Hiç kimse güzelliği tanımlayamaz; "bu lale güzeldir" diyerek tikelden bahsettiğimde "tüm laleler güzeldir, dolayısıyla bu da güzeldir" demek istemediğim gibi, tüm nesneler için geçerli bir güzellik kavramını uygulamaya koymuyorumdur. Güzelin ne olduğunu, genel olan bir şeyi bilirim, çünkü tikeller içinde onunla karşı karşıya kaldığımda onu görürüm ve bildiririm. Bu tür yargılara nasıl varırım ve bunların belli bir geçerliliği olduğunu ne sebeple olumlarım? Bunlar *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin belli başlı yönlendirici sorularının oldukça basitleştirilmiş bir modelidir.

Ama daha genel anlamda, yargıdan yoksunluğun kendini tüm alanlarda belli ettiğini söyleyebiliriz: Entelektüel (bilişsel) konularda aptallık, estetik meselelerde zevksizlik, davranışlar söz konusu olduğu zaman da ahlaki tutuculuk ve çılgınlık adını alır. Kant da, yargının uygulandığı her yerde, kaynağındaki zeminin olarak ortak duyu olduğunu söyler. Kant öncelikli olarak estetik yargıları analiz etti, çünkü doğrulukları tanıtlanabilir olan ya da kendiliğinden apaçık genel kurallar olmadan yargıda bulunduğumuz tek alan burasıydı. Dolayısıyla da şimdi, onun vardığı sonuçları ahlak alanına uyarlayacağım; insan ilişkisinin, insan davranışının ve bu alanda karşılaşılan fenomenlerin doğasının bir şekilde aynı olduğunu varsayıyorum. Bunun gerekçesi olarak da sizlere bu değerlendirmelerime vesile olan gerçek deneyimin pek de hoş olmayan arka planını açıkladığım ilk dersimizi hatırlatacağım.

Ahlaki ve dini standartlara görünüşe bakılırsa her zaman sağlam bir inanç duymuş olan insanların topyekûn bir ahlaki çöküntü yaşadığından bahsetmiştim, buna ek olarak da bu çöküşün girdabına kapılmayan az sayıda kişinin asla "ahlakçılar", yani doğru davranış kurallarını el üstünde tutanlar arasından çıkmadığını belirtmiştim. Bilakis, bu nadir insanların birçoğu, ani çöküşün

öncesinde bile mevcut standartların kesin hükümsüzlüğüne ikna olmuş kişilerdi. O halde, teorik olarak, on sekizinci yüzyılın beğeni yargılarına ilişkin aldığı konumun bugün kendimizi içinde bulduğumuz durumu andırdığı söylenilebilir. Güzellik sorusunun tartışılmadan, ortak bir fikre varılmadan, *de gustibus non est disputandum*, "zevkler ve renkler tartışılmaz" ruhuyla keyfi olarak yanıtlanabileceği düşüncesi, Kant'ı çileden çıkarmıştı. Çoğu zaman, hatta bir felaketin göstergesi olmaktan uzak koşullarda bile, ahlaki meseleler tartışma konusu olduğunda kendimizi Kant'ın karşılaştığı sorunların tıpatıp aynısıyla hesaplaşırken buluruz. Öyleyse Kant'a dönelim.

Kant ortak duyuyu hepimizde bulunan bir duyu olarak değil, bizi diğerleriyle beraber bir topluluk içine yerleştiren, bizi bu topluluğun üyesi yapan ve bize mahsus beş duyumuzla algıladığımız şeyleri iletmemizi sağlayan duyu olarak kavrar. Ortak duyu tüm bunları başka bir yetinin, imgelemin (Kant'a göre en gizemli yeti) yardımıyla yapar. İmgelem ya da temsil (bu ikisinin arasında fark olmasına rağmen burada göz ardı edilebilir), bulunmayan bir şeyin imgesini aklıma getirmeye yetkin olduğuma işaret eder. Temsil, namevcudu mevcut kılar. George Washington Köprüsü'nü örnek alalım; elbette uzaktaki köprüyü zihnimin gözünde canlandırabilirim, ama bunu yaparken aklımda esasen iki imge ya da temsil vardır: Birincisi birçok defa gördüğüm tikel köprünün imgesidir, ikincisiyse sayesinde George Washington Köprüsü de dahil herhangi bir köprüyü bir köprü olarak teşhis edebileceğim, kendinde köprünün şematik imgesidir. Köprünün bu ikinci şematik imgesi maddi gözlerimin önüne hiçbir zaman gelmemiştir ve onu kâğıda aktardığım anda bir şema olmaktan çıkıp tikel bir köprü olur. Her türlü bilginin var olmasının şartı olan aynı temsil kapasitesi diğer insanlara doğru genişler ve böylece bilgideki şemalar yargıdaki örneklere dönüşür. Ortak duyu bilfiil bulunmayan her şeyi kendi imgeleme kapasitesi vasıtasıyla kendi içinde mevcut kılabilir; Kant'ın belirttiği gibi, herkesin yerine düşünebilir. Dolayısıyla, birisi bir şeyin güzel olduğu yargısında bulunduğunda bir şeyin hoşuna gittiğini (benim hoşuma giden tavuk çorbasını başkalarının illaki lez-

zetli bulmayacağı anlamında) bildirmenin ötesinde, diğerlerinin onayını alacağını iddia ediyordur, çünkü yargılarken onları zaten hesaba katmıştır, yargılarına evrensel geçerlilik atfetmese bile genel bir geçerliliğe haiz olduklarını umması bundan ötürüdür. Geçerlilik, ortak duyumun üye olmamı sağladığı topluluğun kapsandığı ölçüye erişecektir; bir dünya vatandaşı olduğunu düşünen Kant, geçerliliğin insan türünün tüm topluluğunun kapsandığı ölçüye erişeceğini ummuştur. Kant bunu "genişletilmiş zihniyet" olarak adlandırır, yargısının toplumun diğer bireylerinin yargılarını içerecek biçimde genişlediğine inanmayan biriyle medeni bir ilişki kurulamaz. Mesele şu ki, tikel bir durumla ilgili yargımın dayanağı yalnız kendi algım değil, algılamadığım bir şeyi kendime temsil etmemdir. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışayım: Kenar mahalle konutlarından birini, özgül bir binayı temaşa ettiğimi ve bu tikel binanın dolaylı olarak ortaya koyduğu genel mefhumu, yoksulluk ve sefillik mefhumunu algıladığımı farz edelim. Orada yaşamak zorunda kalsam nasıl hissedeceğimi kendime temsil ederek bu mefhuma ulaşırım, diğer bir deyişle, kenar mahalle sakininin yerine düşünmeye çalışırım. Varacağım yargının zaman ve çaresizlik yüzünden durumlarının vahametini benimsemiş olmaları muhtemel bu insanların yargılarıyla aynı olması beklenemez, ama bunun gibi konularla ilgili sonraki yargılarım için çarpıcı bir örnek oluşturacaktır. Yargılarken başkalarının düşüncelerini dikkate almanın, kendi yargımı onlarınkiyle bağdaştırdığım anlamına gelmediği de belirtilmelidir. Kendi adıma konuşmayı sürdürürüm ve doğru olduğunu düşündüğüm sonuca varmak için sayım yapmam. Fakat sonuçlarıma varırken sadece kendimi dikkate almam anlamında öznel yargılarda bulunduğum da artık söylenemez.

Öte yandan, yargılarımı oluştururken dikkate aldığım başkalarına herkes dahil değildir; Kant'ın açıkça ifade ettiği üzere bu tür yargıların geçerliliğinin kapsamı, "bütün bir yargılayan özneler alanı", yani yargılayan diğer insanların alanı kadardır. Başka türlü söylenirse, yargılarımın onların geçerliliğini tartışmak üzere yargılamayanlar nezdinde geçerliliği yoktur. Yargılayabilmemi sağlayan ortak duyu genel bir duyudur ve "Nesneyi kendine mahsus

duyusuyla temaşa eden biri, onu ortak duyuya göre nasıl yargılayabilir?" sorusuna Kant'ın vereceği en muhtemel yanıt, ortak duyuyu insanların ortaklığının oluşturduğudur. Ortak duyunun geçerliliği insanlarla olan ilişkiden doğar; tıpkı düşüncenin kendimle olan iletişimimden doğması gibi. ("Düşünmek kendinle konuşmaktır, dolayısıyla da kendini içinden dinlemektir." *Pragmatik* Açıdan Antropoloji, no. 36.) Değinilen kısıtlamalara rağmen diyebiliriz ki, kendi düşüncemde ne kadar çok sayıda insanın görüşünü mevcut kılabilir ve dolayısıyla dikkate alabilirsem, yargım da o denli *temsil edici* olacaktır. Bu tür yargıların geçerliliği ne nesnel ne evrensel, ne de kişisel kaprise bağlı olarak özneldir, ancak ve ancak öznelerarası ve temsil edicidir. İmgelemin dolayımıyla olanaklı hale gelen bu tür bir temsil edici düşünce, birtakım fedakârlıklar gerektirir. Kant, "Diğerlerinin uğruna kendimizden bir nevi feragat etmemiz gerekir." demiştir ve bencilliğin bu reddinin Kant'ın ahlak felsefesi bağlamında değil, beğeni yargılarıyla ilgili bir bağlamda ortaya çıkması basit bir tuhaflıktan ibaret değildir. Bu redde ortak duyu mefhumu neden olmuştur. Ortak duyu, bir topluluğun üyeleri olmamıza aracı olan biricik duyu, yargının kaynağıysa eğer, –diğer köprüleri tanımak için köprü şemasına danıştığım gibi danıştığım– başkalarının yargılarını sessizce çağırmaksızın ve tartmaksızın, ahlaki bir mesele şöyle dursun, bir resim ya da bir şiir bile yargılanamaz. Kant, "beğenide" "egoizm aşılır" diyor; bu bağlamda kelimenin öz anlamıyla "düşünceli" oluruz, başkalarının varoluşuna düşünceli davranırız, ayrıca Kant'ın belirttiği gibi, onlarla uzlaşabilmemiz, onaylarını almamız gerekir. Kantçı ahlak ise bu tür bir şey gerektirmez: Anlaşılabilir varlıklar olarak eyleriz ve riayet ettiğimiz yasalar –diğer gezegenlerin sakinleri, melekler ve Tanrının kendisi de dahil– tüm anlaşılabilir varlıklar için geçerlidir. Düşünceli davranmayız çünkü diğerlerinin konumlarını düşünmemize gerek yoktur, yaptıklarımızın yasanın esasını ve eylemin ileri geldiği iradenin iyiliğini etkilemeyen sonuçlarını da düşünmeyiz. Kant, sıra ancak beğeni yargılarına geldiği zaman, Sokrates'in "tüm dünyayla ters düşmek, kendimle bir olan benim, kendi kendimle uyumsuzluğa düşüp çelişmemden daha iyidir"

önermesinin geçerliliğini belli ölçüde yitirdiği bir durum tespit eder. Burada tüm dünyayla ters düşmem, kendimi dünyanın büyük bir kısmıyla ters düşmüş bir halde bulsam bile, mümkün değildir. Ahlakı –herhangi bir şey yapmaktan kaçınmak anlamına da gelebilen, haksızlık yapmaktan sakınmak olarak– negatif veçhesinden başka veçheleriyle de değerlendirecek olursak eğer, o zaman insan davranışlarını da Kant'ın yalnızca estetik davranışlar için uygun gördüğü terimler içinde değerlendirmemiz gerekir. Ve Kant insan yaşamının görünüşte çok farklı bu alanında ahlaki değeri keşfetmişse eğer, insanları çoğul halde, topluluk içinde yaşayanlar olarak dikkate aldığı yegâne alan bu olduğu içindir. Dolayısıyla da *liberum arbitrium* olarak iradenin tarafsız hakemliğine bu bağlamda rastlanır. Bildiğiniz gibi, "çıkarsız beğeni", Kant'ın güzellik karşısında hissettiğimiz şey için verdiği tanımdır. Nitekim ahlak vaazlarıyla egoizmin alt edilmesi mümkün değildir, tam aksine, bunlar beni her zaman kendime döndürür; Kant'ın sözleriyle, "egoizme ancak çoğullukla karşı konulabilir, çoğulluk benliğin dünya ondan ibaretmiş gibi kendisiyle sarmalanmadığı, aksine kendini bir dünya vatandaşı saydığı bir zihin yapısıdır" (*Antropoloji*, no. 2).

Gündelik hayat içinde Kantçı anlamıyla fazla düşünmeden ve fazla yargılamadan davranışlarımızı yönetirken bize rehberlik eden nesnel standartlar ve kuralları tekrar değerlendirdiğimizde, yani tikel durumları genel kurallar altında toplarken bu kuralların kendilerini asla sorgulamadığımızı dikkate aldığımızda açığa çıkan bir soru vardır. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermeye çağrıldığımız zaman tutunabileceğimiz herhangi bir kuralın bulunmadığı, bu kararı neyin güzel neyin çirkin olduğuna karar verirmiş gibi vermek durumunda olduğumuz doğru mudur? Bu sorunun yanıtı hem evet hem de hayırdır. Âdetler ve teamüllere ilişkin istisnasız her toplulukta var olan genel kabul görmüş standartlar, yani ahlaki töreler kastediliyorsa yanıt "evet" olacaktır. Öte yandan, doğru ve yanlışla ilgili konulara sofra düzenine karar verirmiş gibi, görgü kuralları hariç bahis konusu yokmuş gibi karar verilemez. Bununla birlikte, yargılama seviyesine yükselen ortak duyunun bizlere sunabileceği bir şey gerçekten vardır: örnek. Kant, "örnekler yargının el

arabasıdır" diyor. Kavrayabileceğimiz genel bir şey yoktur, ama örneğe dönüşmüş bir tikeli kavrayabiliriz. Örnek, bir bakıma, bir şeyi ya da birini barındıran tüm yapıları birer bina olarak teşhis etmek için aklımda tuttuğum şematik bina gibidir. Ama örnek, şemanın tam aksine, bize bir nitelik farkı sunmalıdır. Bu farkı ahlakın alanı dışından bir misal vererek açıklayayım, "Bir masa nedir?" diye soralım. Bu soruyu yanıtlamak için, gerçekten masa olan tüm masaların zorunlu olarak uyduğu bir forma ya da (Kantçı) şemaya başvurursunuz. Buna şematik masa diyelim (Platon'un masa İdeasına, "ideal" masaya oldukça benzer bir şeydir bu). Birbirinden farklı birçok masayı bir araya toplar, onları renk, ayak sayısı, malzeme vb. ikincil niteliklerinden ayırıp hepsinde ortak olan asgari niteliklere varabilirsiniz. Buna *soyut masa* diyelim. Ya da en sonunda, bildiğiniz veya hayal edebileceğiniz tüm masalar arasından en kusursuzunu seçebilir ve bunun masaların nasıl yapılması ve nasıl görünmesi gerektiğinin örneği olduğunu söyleyebilirsiniz. Buna da örnek masa diyelim. Yapmış olduğunuz şey, *eximere*, seçip ayırmaktır; diğerlerinden ayırdığınız tikel vaka, başka tikel vakalar için de geçerli *hale gelir*. Tarihsel ve siyasal bilimlerde bu yolla ulaşılmış birçok kavram mevcuttur. Politik erdemlerin ve yozlukların çoğunun örnek bireyler vasıtasıyla düşünüldüğü görülür: Aşil cesaretin, Solon içgörünün (bilgeliğin) timsalidir vs. Ya da Sezarizm ve Bonapartizm mefhumlarını ele alalım: ilkinde Sezar, ikincisinde Napolyon örnek olarak alınmıştır, yani tikel bireyin ortaya koyduğu nitelikler başka vakalar için de geçerlidir. Sezar'ın ya da Napolyon'un kim olduğunu bilmeyen birinin Sezarizm ya da Bonapartizmden bahsettiğiniz takdirde sizi anlaması elbette mümkün değildir. Demek ki kavramın geçerliliği sınırlıdır ama sınırları içinde yine de geçerlidir.

Gerçekten de yargılama etkinliğinin "el arabaları" olan örnekler, tüm ahlak düşüncelerinin de işaret direkleridir. Kadim zamanlarda hayli paradoksal addedilen, "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" beyanının medeni insanların onayını bu derece kazanması, Sokrates'in doğru ile yanlış arasında seçim yapmanın belli bir tarzının, belli bir davranış tarzının bir örneğini sunmasından ve bu anlamda bir örneğe dönüşmesinden kaynaklanır. Ahlaki

meseleleri ciddiye almış ve dolayısıyla da kendinden önceki ahlaki konumları enine boyuna düşünmüş ve analiz etmiş son filozof olduğu izlenimini uyandıran Nietzsche'de aynı iddianın bir özetiyle karşılaşılır. Nietzsche şöyle söyler: "Fiili failden ayırmak, nefreti ya da aşağılamayı 'günaha' [edimde bulunan yerine, edime] yöneltmek, bir fiilin kendi içinde iyi ya da kötü olabileceğine inanmak, ahlakın doğallığının bozulmasıdır. [Her fiilde] her şey o fiili kimin işlediğine bağlıdır, bir durumda en yüksek ayrıcalık olan aynı 'suç', başka bir durumda [kötülüğün] damgası olabilir. Aslına bakılırsa, yargılamak için bir fiili ya da daha ziyade onun failini yorumlayan, fail ile arasındaki benzerlik ya da benzemezliğe göre yorum yapan yargıcın öz ilişkisidir" (*Güç İstenci*, no. 292). Zaman ve mekânda bulunmayan ama örnek haline gelmiş olan belli bir vakayı ya da belli bir kişiyi zihnimizde mevcut kılarak yargılar ve doğruyu yanlıştan ayırırız. Böyle birçok örnek vardır. Bunların bazıları epey geçmişe dayanır, bazılarıysa bugünkü yaşamın içinden gelir. Tarihsel gerçeklikler olmaları şart değildir, Jefferson'ın bir defasında belirttiği gibi: "Macbeth'in Duncan'ı öldürdüğü kurmaca cinayet" öyle alçakçadır ki, "IV. Henry'nin gerçek dehşeti kadar büyük bir dehşet" uyandırır bizde, "bir erkek ya da kız evladın *Kral Lear*'ı okuması, ona evlatlık görevini öyle derin bir coşkuyla benimsetir ki, etik külliyatın ya da ilahiyat külliyatının tüm yavan ciltlerini hatmetmiş olsaydı bile, bu görev onda bu derece yer etmezdi." (Ancak bir etik hocasının söyleyebileceği ve söylemesi gereken sözlerdir bunlar.)

Tüm meseleleri ele almam, yani beraber olduğumuz bu dört ders esnasında ortaya attığım soruları en kısa ve öz biçimde bile olsa yanıtlamam, yetkinlikten ve zamandan mahrum olmamdan dolayı mümkün görünmüyor. Ancak yine de, son derece acil ve bir o kadar da çetrefilli olan bu konular bağlamında nasıl düşünebileceğimiz ve hareket edebileceğimize dair bazı ipuçlarının ortaya çıktığını umuyorum. Sonuca varmak üzere izninizle iki yorum daha yapmak istiyorum. Cicero ve Meister Eckhart dolayımıyla sorduğum, kiminle birlikte olmayı tercih ettiğimizle ilgili soruyu gündeme getirme nedenimin, bugünkü Kant tartışmasıyla bera-

ber biraz daha açıklığa kavuştuğunu umuyorum. Doğru ve yanlışla ilgili kararlarımızın bize eşlik edeceklerle ilgili seçimimize, yaşamımızı kimlerle birlikte geçirmeyi istediğimizle ilgili tercihimize bağlı olacağını göstermeye çalıştım. Ve bu seçimi örneklerle düşünerek, ölü ya da diri kişileri, gerçek ya da kurgu karakterleri, geçmiş ve şimdiki olayları örnek alarak yapabiliriz. Birisinin çıkıp da bize Mavi Sakal'la beraber olmayı tercih ettiğini ve kendisine onu örnek aldığını söylemesi gibi pek muhtemel olmayan bir durumda, o kişinin bir daha yakınımızdan bile geçmemesi için her türlü tedbiri almaktan başka çare yoktur. Fakat korkarım ki, beraberinde kim olursa olsun gocunmayacağını, herkesin ona arkadaşlık etmeye uygun olduğunu söyleyen birisiyle karşılaşmamız çok daha muhtemeldir. Hem ahlaki hem de politik olarak konuşulursa, ne kadar sık karşılaşılırsa karşılaşılsın, bu kayıtsızlık aslında en büyük tehlikedir. Bununla bağlantılı ve neredeyse aynı ölçüde tehlikeli ve son derece yaygın bir başka modern fenomen de, yargılamayı tümüyle reddetmektir. Gerçek *skandala*, gerçek ayak bağları, kişinin kendi örneklerini ve ona eşlik edecekleri seçme isteğinden ve yeteneğinden mahrum olmasından, kendi yargısı aracılığıyla başkalarıyla ilişki kurma isteğini ya da yeteneğini gösterememesinden doğar. *Skandala*, insani saiklerden ve insanca anlaşılamayan saiklerden ileri gelir, dolayısıyla da hiçbir insani güç tarafından ortadan kaldırılamaz. Dehşetle beraber, kötülüğün sıradanlığı da işte orada yatar.

1965-1966

Kolektif Sorumluluk

Yapmadıklarından sorumlu olmak diye bir şey var; yapmadıklarınız için sorumlu tutulabilirsiniz. Fakat birinin etkin olarak yer almadığı olaylardan ötürü suçlu olması veya suçlu hissetmesi söz konusu bile değildir. Önemli bir noktadır bu, çok sayıda iyi niyetli beyaz liberalin "siyahiler" (*negro*) sorununa dair hissettiği suçluluğu itiraf ettikleri bir anda yüksek sesle ve açıkça vurgulanmalıdır. Bu tür yanlış yönlendirilmiş hislerin tarihteki emsallerinin sayısını bilmiyorum, ama Hitler rejiminin Yahudilere yaptıkları yüzünden savaş sonrası Almanya'sında benzer problemler doğduğunu biliyorum. Duyulduğunda ilk başta kulağa son derece yüce ve cezbedici gelen "Hepimiz suçluyuz" nidası, gerçekten suçlu olanların bir ölçüde aklanmasına vesile olmaktan başka bir işe yaramadı. Herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir. Suç sorumluluktan farklı olarak her zaman seçip ayırt eder; kesin olarak kişiseldir. Niyetler ya da olasılıklara değil, bir eyleme atıfta bulunur. Atalarımızın, halkımızın ya da insan türünün günahları için, kısacası, bizim olmayan eylemler için suçlu *hissettiğimizi* ancak metaforik anlamda söyleyebiliriz, olayların seyrinden ötürü onların bedelini ödeyen biz olsak bile böyledir bu. Ve suçla ilintili hisler, *mens rea** ya da vicdan azabı, suç işliyor olmanın bilinci, hukuki ve ahlaki muhakememiz dahilinde son derece önemli bir rol oynadığından, "hepimiz suçluyuz" gibi metaforik ifadelerden kaçınmak akıllıca olur. Nitekim bu ifadeler mecazi olmayan bir biçimde algılandı-

* (Lat.) Suç unsurlarının bilerek ve isteyerek gerçekleştirilmesi, suçun manevi unsuru. Kelimesi kelimesine çevrildiğinde, "suçlu zihin." (ç.n.)

ğında, tüm gerçek meselelerin belirsizleştiği sahte bir duygusallığa yol açmaktan öteye gitmez.

Başka biri acı çektiğinde hissettiğimiz duyguyu şefkat olarak adlandırırız; bu his, acı çekenin ben değil başkası olduğunun farkında olduğum sürece sahicidir. Ama sanırım doğrudur, bu tür duygular için "zorunlu koşul dayanışmadır"; bu da demektir ki bizim kolektif suç hislerimiz söz konusu olduğunda, "hepimiz suçluyuz" nidası aslında suç işleyenlerle dayanışmanın beyan edilmesidir.

"Kolektif sorumluluk" teriminin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını bilmiyorum ama hem terimin hem de ima ettiği problemlerin, geçerliliklerini ve mazhar oldukları genel ilgiyi yasal ya da ahlaki değil, politik kategorilere borçlu olduklarından bir hayli eminim. Yasal ve ahlaki standartların çok önemli bir ortak veçhesi var: Her zaman kişiyle ve kişinin yaptığıyla ilgilenirler; örgütlü suç durumunda olduğu gibi, kişi ortak bir teşebbüse karışmışsa grubun değil o kişinin ta kendisinin yargılanması gerekecektir, suça ne derece iştirak ettiği, özgül rolü vb. Üyelik olgusu suçun işlenmesine olanak tanıdığı ölçüde rol oynar; lekeli bir geçmiş veya sabıka kaydından temelde farklı değildir. Sanık ister mafya üyesi, SS üyesi ya da başka bir suç örgütünün veya politik örgütün üyesi olsun, ister bu itibarla bizi çarkın içinde bir dişliden ibaret olduğuna, üstlerinin emirleri doğrultusunda hareket ettiğine, yerinde kim olsa aynısını yapacağına inandırmaya çalışıyor olsun, mahkemeye çıktığı anda bir kişi olarak görülür ve eylemlerine göre yargılanır. Muhakeme usullerinin görkemi sayesinde çarkın içindeki bir dişli yeniden bir kişilik olur. Aynısı ahlaki yargı için de, hatta daha büyük oranda, doğrudur; "benim için diğer tek seçenek intihardı" mazereti, mahkemede bir ölçüde geçerli olsa bile, ahlaki yargı için bağlayıcı olduğu söylenemez. Nitekim böyle bir beyan, sorumluluğa değil suça isnat edilir.

Halk plajında aylaklık eden deneyimli bin yüzücünün yardıma koşmayarak birinin boğulmasına göz yummaları durumunda hiçbir *kolektif* sorumluluk söz konusu değildir, her şeyden önce onlar bir kolektivite değildir; bir banka soymak üzere işbirliği yapılması örneğinde hiçbir kolektif *sorumluluk* söz konusu değildir, çünkü

burada dolaylı hata yoktur; suçun farklı dereceleri söz konusudur. Ve Güney'in [ABD'nin güney eyaletlerinin] savaş sonrası sosyal sistemi örneğindeki gibi, sadece "yabancılaşmış yerleşikler" ve "dışlanmışlar" masumsa eğer, elimizde yine net bir suç vakası var demektir, çünkü geri kalan herkes "dolaylı" olarak değil, bizzat bir şey yapmış olmalıdır.*

Kolektif sorumluluk için iki koşul mevcut olmalıdır: Yapmadığım bir şey için sorumlu tutulmam ve sorumluluğumun kendi isteğimle ayrılamayacağım bir grubun (kolektivite) üyesi olmamdan kaynaklanması gerekir. Öyleyse bu gruba üyeliğim, kendi isteğimle feshedebileceğim iş ortaklığından tümüyle farklıdır. "Katılımlı grup kusuru" sorunu askıda kalmak zorundadır çünkü her katılım zaten dolaysızdır. İster üyelerinden biri her ne yaparsa yapsın sorumluluğu bütün bir topluluğun üstlenmesi olarak daha eski biçiminde, ister topluluk adına yapılandan tüm topluluğun sorumlu tutulduğu biçimiyle ortaya çıkmış olsun, benim görüşüme göre bu tür bir sorumluluk her zaman politiktir. Kuşkusuz ki ikinci durum bizi daha çok ilgilendirmektedir, nitekim yalnız temsili hükümetlere değil, iyisiyle kötüsüyle tüm politik topluluklara uygun düşer. Her yönetim kendi öncüllerinin, her ulus da kendi geçmişinin (haksız olanlar da dahil) tüm fiillerinin sorumluluğunu üstlenir. Öncüllerinin taraf olduğu sözleşmeye dayalı anlaşmalardan doğan yükümlülükleri kabul etmeyebilen devrim hükümetleri için bile geçerlidir bu durum. Napolyon Bonapart, Fransa'nın hükümdarı olduğunda şöyle söylemişti: Şarlman döneminden Robespierre terörüne dek Fransa'nın yapmış olduğu her şeyin sorumluluğunu üstleniyorum. Başka bir ifadeyle, "Fransız ulusunun bir üyesi ve politik topluluğun temsilcisi olduğum ölçüde, tüm bunlar benim adıma yapılmıştır," diyordu. Bu anlamda, babalarımızın meziyetlerinin semeresini gördüğümüz gibi, günahları için de her zaman sorumlu tutuluruz; ama onların haksız fiilleri ahlaki ya da politik

* *Sorumluluk ve Yargi*'nın [*Responsibility and Judgment*] İngilizce basımının editörü Jerome Kohn'un notu: "Bu üç vaka, Arendt'in yanıtladığı bildiriden alınmıştır." Arendt bu metni Amerika Felsefe Derneği'nin 1968'de düzenlediği bir sempozyumda sunmuştu. (ç.n.)

olarak bizim suçumuz değildir, onların edimlerini kendi meziyetlerimize yormamız da mümkün değildir.

Baştan aşağı kolektif ve politik olan bu sorumluluktan ancak topluluğu terk ederek kurtulabiliriz; lakin hiçbir insan bir topluluğa dahil olmadan yaşayamayacağından, bu sadece bir topluluğun yerini bir diğerinin ve dolayısıyla bir sorumluluğun yerini bir başka sorumluluğunun alması anlamına gelir. Yirminci yüzyıl gerçekten dışlanmış insanlardan, uluslararası tanınırlığı olan hiçbir topluluğa ait olmayan mülteciler ve vatansızlardan yeni bir insan kategorisi yaratmıştır, ki bu insanların politik olarak herhangi bir şeyden sorumlu tutulamayacakları açıktır. Grup ve birey olarak sahip oldukları karakterden bağımsız olarak, politik açıdan mutlak surette masum olanlardır onlar; ayrıca görünen o ki, onları bütün bir insan türünün dışında bir konuma mahkûm eden tam da bu mutlak masumiyettir. Kolektif, yani dolaylı suçluluk diye bir şey olsaydı eğer, kolektif masumiyet, dolaylı masumiyet vakasından da söz etmek gerekirdi. Aslına bakılırsa, sorumluluktan tümüyle muaf olanlar yalnız bu insanlardır. Sorumluluğu, özellikle de kolektif sorumluluğu genellikle bir yük ve hatta bir tür ceza olarak hayal etmemize rağmen, kolektif sorumsuzluk hali için ödenen bedel de çok daha büyüktür.

Burada, bir tarafta politik (kolektif) sorumluluk, diğer tarafta ahlaki ve/ya da hukuki (kişisel) suçluluk olmak üzere keskin bir ayrım yapmaya çalışıyorum, bu anlamda özellikle ahlaki ve politik değerlendirmelerin ahlaki ve politik davranış standartlarıyla çatıştığı sık karşılaşılan durumları dikkate alıyorum. Bu konuların tartışılmasındaki en büyük zorluğun kaynağında, mevcut sorunları tartışırken kullandığımız "ahlak" ve "etik" kelimelerinin rahatsız edici müphemliği varmış gibi görünüyor. Her iki kelime de ilk anlamları uyarınca örf ve âdetlere karşılık gelir, daha yüksek bir anlamda da vatandaşlar için en uygun olan örf ve âdetleri ifade ederler. Etik ya da ahlak, *Nikomakhos'a Etik*'ten Cicero'ya kadar, politikanın kurumlarla değil vatandaşlarla ilgilenen bir parçası biçiminde var olmuştu; Eski Yunan ve Roma'daki tüm erdemlerin mutlak surette politik olduğunu da eklemek gerekir. Yunanlar ve

Romalılar bir insanın iyi biri olup olmadığını değil, onun davranışının yaşadığı dünya için iyi olup olmadığını sorun edinmişlerdir. İlgi odağı kişilik değil dünyadır. Oysaki biz, vicdan da dahil ahlaki sorunlardan söz ederken tamamen farklı bir şeyi ifade etmek isteriz ve gerçek şu ki, hazır bu minvalde kullanılacak bir kelimemiz yoktur. Halbuki tartışmalarımızda bu kadim kelimelere başvurmamızdan ötürü, onların çok eski ve çok farklı anlamına ilişkin bir anıştırma her zaman mevcuttur. Ahlaki değerlendirmelerin onlara atfettiğimiz anlamda saptanabildiği bir istisna vardır, o da Sokrates'in biraz sonra tartışacağım "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" önermesinin yer aldığı klasik metindir. Bu önermeyi ele almadan önce, öbür taraftan gelen, diğer bir deyişle dinden kaynaklı görünen başka bir güçlüğe değinmek istiyorum. Ahlaki konuların dünyadan ziyade ruhun esenliği denilen şeyle ilgili olması kuşkusuz Yahudi-Hıristiyan mirasının temel unsurudur. Örneğin –Yunan Antikitesinden en bilindik örnek verilirse– Eshilos'un tragedyasında Orestes, Apollon'un kesin emri üzerine annesini öldürür ve emir Apollon'dan gelmiş olsa da Erinyeler* Orestes'e musallat olurlar, dünya düzeni iki kez bozulmuştur ve düzeltilmelidir; nitekim bugünkü tabirle bir tabu daha çiğnenmiştir.** Trajedi, ilk suçun bedelini ödemek için kötülük yapmanın şart olmasından ileri gelir ve hepimizin bildiği üzere sorunu çözüme kavuşturan Athena'dır, daha ziyade, bir mahkemenin kurulmasıdır. O günden itibaren mahkeme adil düzeni muhafaza etme görevini üstlenerek, dünyanın düzenini korumak için zorunlu olarak yapılan kötülüklerin sonu gelmez zincirinin lanetini ortadan kaldıracaktır. Yapılan bir kötülüğe direnmenin her türlüsünün bir ölçüde kötülüğe bulaşmayı gerektirdiğine ve bireyin açmazının çözümüne ilişkin Hıristiyan kavrayışının Yunanlara özgü modelidir bu.

* Yunan ve Roma mitolojisinde evrenin düzeni ve doğa yasalarının koruyucuları. İntikam tanrıçaları olarak da bilinirler. (ç.n.)

** Orestes, annesi Klytaimnestra tarafından öldürülen babası Agamemnon'un intikamını almış, bunun üzerine Erinyelerin öfkesini uyandırmıştır. (ç.n.)

Hıristiyanlığın doğmasıyla beraber, dünya ve dünyaya özen göstermeye yönelik vurgu, tamamen ruhla ilgili kaygılara ve ruhun selametine kaydı. İlk yüzyıllarda ruhla dünya arasında mutlak bir kutuplaşma vardı; Yeni Ahit'teki risaleler kamuya ve politikaya müdahil olmaktan kaçınılması, herkesin kendi işine, tam anlamıyla özel işine bakması, kendi ruhuna özen göstermesiyle ilgili tavsiyelerle doludur. En nihayetinde Tertullianus bu yaklaşımı *nec ulan magis res aliena quam publica* biçiminde özetlemiştir; "kamuyu en çok ilgilendiren konular bize en yabancı olanlardır." Ahlaki standartlar ve yönergeler hakkındaki güncel görüşlerimiz bu Hıristiyan arka plana sahiptir. Bu konularla ilgili bugünkü görüşe göre en katı standartlar ahlaki meseleler için geçerliyken, örf ve âdetler için en gevşek standartlar söz konusudur, yasal standartlar ise bir nevi ikisinin arasında yer alır. Burada üstünde durduğum nokta, ahlakın bizim "değerler" hiyerarşimizdeki yüksek konumunu dini kökenine borçlu olmasıdır; insan davranışlarının kurallarını tayin eden ilahi hukukun on emirde olduğu gibi doğrudan mı, yoksa doğal hukuk mefhumlarında olduğu gibi dolaylı olarak mı açığa çıktığının bu bağlamda bir önemi yoktur. Kurallar ilahi kökenlerinden ötürü *mutlak*tı ve "gelecekteki ödüller ve cezalar" ile teyit edileceklerdi. İlk başta dini olarak kök salmış belirli davranış kurallarının kökenlerinin ilahi olduğuna dair inancın kaybına, özellikle de aşkın yaptırımların kaybına rağmen ayakta kalabilecekleri son derece kuşkuludur. (John Adams, hayrete şayan bir şekilde kâhince, bu kaybın, "cinayeti yağmur kuşu avlamak kadar sıradan, Rohilla halkının imha edilmesini ise bir lokma peyniri kurtlarıyla beraber yutmak kadar masum" kılacağını tahmin etmiştir.) Benim görebildiğim kadarıyla,On Emir'den ikisine ahlaken hâlâ bağlı hissediyoruz: "öldürmeyeceksin" ve "yalancı şahitlik etmeyeceksin." Ne var ki yakın zamanda önce Hitler, sonra Stalin hayli başarılı bir şekilde ikisine de meydan okudu.

İnsan davranışıyla ilgili ahlaki değerlendirmelerin merkezinde kişilik yatar; davranışla ilgili politik değerlendirmelerin merkezindeyse dünya vardır. Ahlaki imperatifleri dini göndermelerinden ve kökenlerinden ayırdığımızda, "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" biçimindeki Sokratik önerme ve "tüm dünyayla ters düş-

mek, kendimle bir olan benim, kendi kendimle uyumsuzluğa düşüp çelişmemden daha iyidir" biçiminde onu olumlayan tuhaf doğrulama ile baş başa kalırız. "Kendinizle çelişmemelisiniz" biçimindeki aynı imperatifin güya hem mantık hem de etik için aksiyomatik sayıldığı (Kant'ın kategorik imperatif için sunduğu temel argüman hâlâ budur) çelişkisizlik ilkesinden ahlaki meselelerde bu sözlerle medet umulmasını nasıl yorumlarsak yorumlayalım, bir şey açık görünür: Başkalarıyla birlikte yaşamamın önkoşulu kendimle birlikte yaşamamdır ve bu birliktelik diğer birlikteliklerin hepsinden önde gelir. Sokratik önermeye, "dünyada hiçbir haksızlığın olmamasıdır önemli olan; haksızlığa uğramak ile haksızlık yapmak aynı ölçüde kötüdür," şeklinde politik bir yanıt verilebilirdi. "Kimin haksızlığa uğradığını boşver; senin görevin onu engellemektir," denilebilirdi. Ya da, daha kısa ve öz konuşmak adına bir diğer ünlü deyişe, tam da bahsettiğimiz nedenle prenslere "nasıl iyilik etmeyeceklerini" öğretmek isteyen Machiavelli'nin Papa'ya karşı gelme cüretini gösteren Floransalı vatanseverleri övdüğü sözlerine değinilebilir; onlar "kentlerini ruhlarının ne kadar üstünde bir yere koyduklarını" göstermişlerdir. Dini dilin ruhtan söz ettiği yerde, seküler dil de kişilikten söz eder.

Politik ve ahlaki davranış standartları birbiriyle birçok bakımdan çatışabilir ve politik teori içinde bu çatışmalar, genellikle devlet aklı (hikmet-i hükümet) doktriniyle ilişkili olarak ve onun ahlaka ilişkin çifte standardıyla ele alınır. Biz burada yalnızca bir özel durumla, topluluk üyesinin iştirak etmediği ama onun namına yapılmış eylemlerden dolayı sorumlu tutulduğu kolektif ve dolaylı suç vakasıyla ilgileniyoruz. İştirak etmemenin birçok nedeni olabilir: Ülkenin öyle bir yönetim biçimi vardır ki, ülke sakinlerinin ya da geniş bir tabakanın kamusal alandaki mevcudiyetine müsaade edilmiyordur, dolayısıyla da katılmama bir seçim meselesi olmaktan çıkar. Ya da tam tersi bir durum, özgür ülkelerdeki bir grup vatandaşın politikaya iştirak etmeyi, politikayla herhangi bir ilgileri bulunmasını istememeleri söz konusu olur. Fakat onlar ahlaki sebeplerden ötürü değil, özgürlüklerimizden birinden yararlanmayı seçtikleri için böyle davranırlar; politikadan âzâde yaşama özgürlüğü öyle kanıksanmıştır ki özgürlüklerimizi sayarken çoğu zaman ona değinilmez bile. Bu

özgürlük Antikitede bilinmiyordu, kuşkusuz ki totaliter türde olanlar başta olmak üzere yirminci yüzyılın belli başlı diktatörlüklerinde de oldukça etkin bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Ne var ki bizler, katılmamanın bir seçim değil kaçınılmaz bir sonuç olduğu mutlak monarşiler ve diğer tiranlık biçimlerindeki vaziyetin tam aksiyle, yani katılımın kaçınılmaz olarak suç faaliyetine ortaklık, katılmamanın ise kişinin kararı olduğu durumla ilgileniyoruz. Ve elimizde, son olarak, katılmamanın fiili bir direniş biçimi olduğu özgür ülkelerdeki durum var; Vietnam savaşında askere alınmayı reddedenler buna örnek gösterilebilir. Bu direniş genellikle ahlaki bir temelde savunulur; fakat örgütlenme özgürlüğü var olduğu sürece, katılmayı reddetme biçimindeki direnişin politika değişimine neden olacağına dair umut da onunla beraber var olduğu sürece, böyle bir direniş esasen politiktir. Değerlendirmenin merkezinde kişilik yer almaz, "gitmiyorum çünkü ellerimi kirletmek istemiyorum" argümanı da elbette geçerlidir, ama ulusun kaderi ve onun dünyadaki diğer uluslara yönelik tutumudur söz konusu olan.

Dünyanın politik işlerine katılmama her zaman sorumsuzlukla, birbirimizle paylaştığımız dünyaya ve ait olduğumuz topluma karşı olan görevlerimizden kaçınmakla bir tutulmuş ve itham edilmiştir. Katılmamanın ahlaki temellere dayandırılarak savunulmasıyla bu ithamların savuşturulması asla mümkün değildir. Yakın dönemdeki deneyimlerimizden de öğrendiğimiz üzere, zalim yönetimlere karşı başlatılan aktif ve hatta kahramanca direnişlerin, hiçbir suçu bulunmayanlardan ziyade bu tür yönetimlere iştirak etmiş adamlardan ve kadınlardan doğması daha muhtemeldir. İstisnaları mevcut bir kural olan bu durum, Hitler'e karşı verilen Alman direnişi için geçerli olduğu gibi, komünist rejimlere yönelik az sayıda isyan için daha da geçerlidir. Macaristan ve Çekoslovakya tipik örneklerdir. Bu konuları hukuki açıdan ele alan Otto Kirchheimer (*Political Justice* [Politik Adalet] adlı eserinde), hukuken ve ahlaken suçsuzluk, diğer bir deyişle, rejimin işlediği hiçbir suça iştirak etmeme meselesinin çözümü için, "aktif direniş" mefhumunun bir doğruluk ölçütü olmayacağını ama "kamusal yaşama kayda değer ölçüde katılımdan vazgeçmenin", "unutulup gitmeyi" ya da inzivaya çekilmeyi isteme-

nin, "hüküm vereceklerin doğrulukla uygulayabileceği bir standart" olduğunu haklı olarak vurgulamıştır (s. 331f). Fakat aynı sebeple, sahip oldukarı sorumluluk duygusunun bu yolu seçmelerinin önüne geçtiğini, daha kötü şeylerin olmasını engellemek için vs. görevlerini yaptıklarını söyleyenleri her nasılsa haklı göstermiştir. Oysa Hitler rejimi söz konusu olduğunda kuşkusuz ki bu savunmalar kulağa oldukça saçma geliyordu, çoğunlukla da kariyer peşinde koşmanın coşkun arzusunun riyakâr rasyonelleştirmelerinden ibarettiler, ama bu ayrı bir konudur. Gerçek olan şu ki, katılımcı olmayanlar birer direnişçi değildi, üstelik aldıkları tavrın herhangi bir politik sonuç doğuracağına inanmıyorlardı.

Sokratik önerme biçiminde aktardığım ahlaki tezin ortaya koyduğu aslında şudur: Katılımın bedeli olarak benden halihazırda talep edileni konformizm adına ya da eninde sonunda gerçekleşecek başarılı bir direnişin başka olanağı bulunmadığı için yaparsam, kendimle beraber yaşamayı sürdürmem mümkün olmayacaktır; hayatım benim gözümde değerini yitirecektir. Dolayısıyla, halihazırda haksızlığa uğramayı yeğlerim ve katılıma mecbur bırakılmam halinde kötülük yapmak ve kötülük yapanla yaşamak yerine ölüm cezasına bile razı gelirim. Mesele öldürmekse, cinayet işlenmediği takdirde dünyanın daha iyi bir yer olacağı değil, kimsenin bir katille yaşamayı istemeyeceği savunulur. Bana öyle görünüyor ki, bu tez tam anlamıyla politik bir açıdan bakıldığında bile inkâr edilemez, yine de bu iddianın sadece aşırının içinde, yani marjinal durumlarda geçerliliğe sahip olacağı açıktır. Çoğunlukla bu tür durumlar, aksi takdirde son derece müphem ve çokanlamlı kalacak meselelere açıklama getirmek için en elverişli olanlardır. Ahlaki önermelerin politik alanda mutlak surette geçerli olduğu marjinal durum, güçsüzlük konumudur. Ön şartı soyutlanmışlık olan iktidarsızlık, hiçbir şey yapmamak için geçerli bir nedendir. Açımladığımız ahlaki tezle ilgili sorun, söz konusu ahlaki tezin tümüyle öznel olmasından kaynaklanır; onun sahiciliği ancak acı çekmeye gönüllü olmakla tanıtlanabilir. Mahkemelerdekine benzer bir şekilde uygulanabilen ve herkes için geçerli olan genel kurallar bu bağlamda mevcut değildir. Ancak korkarım ki bu mahrumiyet, dini emirlere dayanmayan ve onlardan kaynaklanma-

yan tüm ahlaki önermeler için sorun olacaktır. Biliyoruz ki Sokrates, önermesini hiçbir zaman kanıtlayamamıştı; dini ve politik olmayan bir yönerge olması itibarıyla Sokrates'in önermesinin tek rakibi olan Kant'ın kategorik imperatifi de kanıtlanamaz. Söz konusu argümana ilişkin daha da derin sorun, kendileriyle açık yüreklilikle yaşamaya alışkın insanlar için uygun olmasıdır sadece, argümanın ancak vicdanı olan insanlar için geçerli olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar bu. Ve hukuk disiplini, çoğu defa şaşkınlık içinde, önyargılarından medet umarak, her aklı başında insanda bulunması gereken vicdana başvursa da, bulgular çok sayıda insanın vicdan sahibi olduğunu ama bunun kesinlikle herkes için geçerli olmadığını göstermektedir. Ayrıca eklemek gerekir ki, vicdanı olanlara eğitim dereceleri ne olursa olsun toplumun her kesiminde rastlanabilir. Sosyal ya da eğitimsel konuma ilişkin hiçbir nesnel gösterge, vicdanın varlığının ya da yokluğunun teminatı değildir.

Bahsettiğimiz *seküler* ahlaki önermelerle uyumlu ve onları doğrular görünen tek etkinlik, düşünme etkinliğidir, ki en genel, uzmanlıkla alakasız anlamında, Platon'dan feyz alınarak "kendimle aramdaki sessiz diyalog" olarak tanımlanabilir. Davranışlarla ilgili olarak dikkate alındığında imgeleme yetisi, yani temsil etme, namevcut bulunanı kendim için mevcut kılma –herhangi bir eylemi temaşa etme– yeteneğini düşüncenin bu türü yoğun ölçüde gerektirir. Kendi başınalık içinde uygulanan bu düşünce yetisinin, her zaman diğerleriyle beraber mevcut olduğum katı politik alana ne derece nüfuz edebileceğiyse başka bir sorundur. Politik felsefe vasıtasıyla yanıtlanacağını umduğumuz bu sorunun yanıtı ne olursa olsun, ahlaki, bireysel ve kişisel davranış standartlarından herhangi birinin bizi kolektif sorumluluktan muaf tutması asla mümkün olmayacaktır. Yapmadığımız şeylerle ilgili bu dolaylı sorumluluk, bizim suçumuz olmayan şeylerin sonuçlarını üstlenmemiz, hayatlarımızı tek başımıza değil diğer insanların arasında yaşadığımız gerçeğinin karşılığında ödediğimiz bedeldir. Nihayetinde politik yetinin en has türü olan eylem yetisi, ancak insan toplumunun pek çok ve çok çeşitli biçimlerinden biri içinde edimselleşebilir.

1968

Düşünme Etkinliği ve Ahlaki Değerlendirmeler

W.H. Auden'e

Düşünmeye dair konuşmak bana öyle cüretkâr geliyor ki sizlere bir açıklama borçlu olduğumu hissediyorum. Birkaç yıl önce, Eichmann'ın Kudüs'te görülen davasından bilgi aktarırken "kötülüğün sıradanlığından" bahsetmiştim ve bununla bir teoriyi ya da doktrini değil olgusal bir şeyi ifade etmek istiyordum. Olağandışı bir yüzeysellik haricinde ayırt edici hiçbir kişisel özelliği yokmuş gibi duran failin kötücüllüğü, patolojisi ya da ideolojik görüşüne ilişkin bir hususiyetle bağı kurulamamış, devasa ölçülerde işlenmiş kötülükler fenomenini kastetmiştim. Fiiller korkunç olsa bile, fail ne korkunçtu ne de şeytani. Dahası, hem geçmişindeki hem de mahkemedeki ve mahkeme öncesi polis sorgusundaki davranışlarında teşhis edilen tek özgül karakteristik, tam olarak negatif bir şeydi: Aptallık değildi bu ama tuhaf, son derece sahici bir düşünme yetersizliğiydi. Nazi rejimi altında rolünü layıkıyla yerine getirmiş önde gelen bir savaş suçlusuydu; öncekilerden tamamen farklı bir kurallar dizisini kabul etmekte zerre kadar zorlanmamıştı. Daha önce görevi saydığı şeyin şimdi suç olarak adlandırıldığının farkındaydı ve yargının bu yeni kodunu farklı bir dil kuralından ibaretmiş gibi kabullenmişti. Oldukça sınırlı olan basmakalıp sözler haznesine az sayıda yenisini eklemişti ve bunların hiçbirinin uygun düşmeyeceği bir durumla karşılaştığı anlar, tümüyle aciz kaldığı seyrek anlardı. Bunun en grotesk örneklerinden biri

darağacının altında yaptığı zoraki konuşma esnasında gerçekleşmişti; cenaze konuşmalarında başvurulan klişelere bel bağlamaya mecbur kalmıştı, oysa o bir hayatta kalan [*survivor*] değildi ve söyledikleri kendi durumuyla ilgisizdi.[22] En başından beri beklediği idam kararının çıkması halinde son sözlerinin ne olacağını tasarlarken belli ki bu basit gerçek aklına gelmemişti, zaten sorgular ve çapraz sorgular sırasında açığa çıkan tutarsızlıklar ve bariz çelişkilerden de rahatsızlık duymamıştı. Klişelere, basmakalıp tabirlere, geleneksel, standartlaşmış ifade ve davranış kodlarına bağlılığın bizi gerçekliğe karşı, yani tüm olayların ve olguların salt varoluşlarıyla düşüncemizde uyandırdıkları ilginin düşüncemiz üzerindeki taleplerine karşı korumak gibi sosyal olarak tanınmış bir işlevi vardır. Şayet bu taleplere her daim karşılık veriyor olsaydık, çok geçmeden yorgun düşerdik; Eichmann'ın farkı böyle bir talebin varlığından dahi bihaber olmasıydı.

Düşünmenin bu mutlak yokluğu ilgimi çekmişti. Kötülük yapmak, sadece ihmal suçları değil icra suçları da dahil, sırf kaba dürtülerin (hukuki deyişle) yokluğunda değil, hiçbir dürtü bulunmadığında, belli bir çıkar ya da istemin yönlendirmesi olmadan mümkün müdür? Nasıl tanımlarsak tanımlayalım, kötücüllük, "kendini bir zalim olarak kanıtlamaya karar vermek", kötülük yapmanın gerekli koşulu *değil* midir? Yargılama yeteneğimiz, doğruyu yanlıştan güzeli çirkinden ayırabilmemiz, düşünce yetimize bağlı değil midir? Düşünme yetersizliğinin genellikle vicdan dediğimiz şeyin felaket getiren iflasıyla örtüştüğü doğru mudur? Kendini dayatan soru, düşünme etkinliğinin kendisinin, meydana gelen her şeyi özgül içeriğinden ve sonuçlarından bağımsız olarak inceleme ve derinlemesine düşünme alışkanlığının, insanları kötülük yapmaya karşı "koşullandıran" bir doğaya sahip olup olmadığıydı. (Her halükârda, "kendimle beraber ve kendi başıma bilmek" olarak her düşünme sürecinde gerçeğe dönüşen bir bilgi türünü ifade ettiği ölçüde, vicdan* kelimesi bizatihi bu yöne

* *Con-science* kelimesinin etimolojisine dikkat çekilmiştir; *com*-(beraber)+*scire* (bilmek). Arendt'in metninde vicdan (*conscience*) ile bilinç (*consciousness*) terimlerinin örtüştüğü bir an. (ç.n.)

işaret etmektedir.) Sonuç olarak, bu soruların aciliyetini dayatan son derece endişe verici ve iyi bilinen gerçek, sadece iyi insanların vicdan azabı çektiği, gerçek suçlular arasındaysa bunun pek nadir rastlanan bir fenomen olduğu değil midir? Vicdan rahatsızlığı olmadan vicdan rahatlığı da olmaz; ilkinin bulunmayışından başka bir şey değildir ikincisi.

Sorular böyleydi. Farklı bir ifade kullanacak ve Kant'ın diline başvuracak olursam, bir fenomenin ayırdına varmam –*quaestio facti*, yani olgusal sorun– dolayısıyla ister istemez "bir kavram sahibi" olmuştum (kötülüğün sıradanlığı), bunun sonucunda da *quaestio juris*, yani yargı sorununu ortaya koymadan edemedim ve kendime bu kavramı "ne hakla edindiğimi ve kullandığımı"* sordum.[23]

I

"Düşünme nedir?", "Kötülük nedir?" gibi sorular sormanın bazı zorlukları vardır. Bu sorular felsefe ve metafiziğe aittir ve hepimiz biliyoruz ki bu iki terimle belirtilen araştırma alanının itibarı zedelenmiştir. Pozitivist ve neo-pozitivist saldırılarla bağlantılı basit bir mesele söz konusu olsaydı, belki kaygı duymamıza da gerek kalmazdı.[24] Bu tür soruları sormakta zorlanmamıza, onları "anlamsız" bulanlardan ziyade, saldırılara maruz kalanlar neden olmuştur. "Tanrının öldüğü" söylemlerinin, eskiden olduğu gibi imansızlar güruhunun değil de teologların tartışma konusu olmasıyla dindeki krizin doruğuna ulaşılması gibi, felsefe ve metafizikteki kriz de filozofların felsefe ve metafiziğin sonunu ilan etmeleriyle açığa çıkmıştır. Bunun avantajları olabilirdi; söz konusu "sonların" ne ifade ettiği anlaşıldığında öyle olacağına inanıyorum da. Tanrının "ölümü" ifadesinin onun öldüğü anlamına gelmesi, nereden bakarsanız bakın açıkça saçma olurdu. Oysaki ifadenin

* Kant'ın terminolojisinde "*quaestio facti*" bir kavramın hangi yolla edinildiğine, "*quaestio juris*" ise ne hakla edinildiğine ilişkindir. (ç.n.)

anlamı, Tanrının binlerce yıldır düşünüldüğü şekliyle düşünülmesinin artık ikna edici olmadığıdır; insanın dünyada ilk ortaya çıkışıyla beraber doğmuş kadim sorular elbette "anlamsız" bir hal almamıştır, soruyu bağlamına oturtma ve yanıtlama biçiminin inandırıcılığı kaybolmuştur.

Sona ermiş olan duyusal ve duyular üstü arasındaki ayrımdır, Parmenides kadar eskiye ve hatta daha da eskiye dayanan bir mefhum da bu ayrımla birlikte sonlanmıştır. Bu mefhum, duyularla algılanmayan şeylerin –Tanrı ya da Varlık ya da İlk İlkeler ve Nedenler (*archai*) ya da İdealar–, görünen şeylerden daha gerçek, daha doğru, daha anlamlı olduklarını, yalnız duyusal algının *ötesinde* değil, duyu dünyasının *üstünde* oldukları varsayımıdır. "Ölen" şey, bu gibi "ebedi hakikatlerin" lokalizasyonu ve aynı zamanda ayrımın kendisidir. Tüm bunlar olurken, metafiziğin az sayıdaki savunucusunun gitgide keskinleşen sesleri, bu gelişmeye içkin nihilizmin tehlikesine karşı bizi uyarmıştır; üstelik kendileri nadiren başvursa bile lehlerine olan önemli bir de argüman vardır: Duyular-üstü dünya ortadan kalktığı zaman, karşıtı da, yani yüzyıllardır anlaşıldığı şekliyle görünüşler dünyası da yok olacaktır. Pozitivistlerin duyusala ilişkin halihazırdaki anlayışının, duyular üstü olanın ölümüne rağmen ayakta kalması mümkün değildir. *Zerdüşt*'te Tanrının ölümünün şiirsel ve metaforik bir tasvirini sunan ve fazlasıyla kafa karışıklığı yaratan Nietzsche bunu herkesten daha iyi biliyordu. O, *Putların Alacakaranlığı*'ndaki önemli bir pasajda, "Tanrı" kelimesinin *Zerdüşt*'te ne anlam ifade ettiğini açıklığa kavuşturur. Metafizik olarak anlaşıldığı şekliyle duyular-üstü dünya için bir semboldür "Tanrı"; Nietzsche onun yerine "hakiki dünya" terimini koyar: "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık. Ne kaldı ki yerine? Görünen dünya belki? Ah, hayır! Hakiki dünyayla birlikte görünen dünyayı da ortadan kaldırdık."[25]

Tanrının, metafiziğin, felsefenin, dolaylı olarak da pozitivizmin bu modern "ölümleri" son derece önemli olaylar olabilir, yine de bunlar sadece düşünce olaylarıdır ve düşünce şekillerimizi yakından ilgilendirmelerine rağmen, düşünme yeteneğimizi, insanın düşünen bir varlık olduğu gerçeğini değiştirmezler. Bunun-

la kastettiğim, daha acil yaşamsal gereksinimlerini karşılamanın baskısı altında olmadığı takdirde, insanın bilginin sınırlarının ötesini düşünmeye, entelektüel yetenekleriyle ve beyin gücüyle daha fazlasını başarmaya, onları bilmenin ve yapmanın araçları olarak kullanmanın ötesine geçmeye eğilimi ve hatta gereksinimi (Kant "aklın gereksinimi" der buna) olduğudur. Bilme arzumuz ister pratik zorunluluklardan, ister teorik çapraşıklıklardan, isterse saf meraktan kaynaklansın, amaçladığı hedefine ulaşmadığı takdirde tatmin olmaz; bilgiye susamışlığımızı gidermek bilginin enginliğinden ötürü mümkün olmazken, bunun sonucunda bilginin her bir bölgesi de bilinebilir olanın ufkunu daha da genişletir. Bu etkinliğin ardında gitgide büyüyen bir bilgi hazinesi kalır, her medeniyetin kendi dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak muhafaza ettiği ve ilerisi için sakladığı bir hazinedir bu. Bilme etkinliği de tıpkı bir evin yapımı gibi bir dünya inşa etme etkinliğidir. Oysaki düşünme eğilimi ya da gereksinimi, nesillerdir saygı gören metafizik, inkâr edilemez "nihai sorular"la uyanmış olmasa bile, ardında somut hiçbir şey bırakmaz, "bilge insanların" sözümona kesin kavrayışlarıyla teskin edilmesi de mümkün değildir. Düşünme gereksinimi ancak düşünme yoluyla ve dün düşündüklerimi bugün yeniden düşünebildiğim ölçüde giderilir.

Düşünme ve bilme arasındaki ayrımı Kant'a borçluyuz; düşünme ve anlama itkisi olarak aklı, bilgiyi arzulayan ve doğrulanabilir birtakım bilgilere erişmeye yetkin olan anlama yetisinden ayıran odur. Kant, bilginin sınırlarının ötesini düşünme gereksinimini Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi kadim metafizik soruların uyandırdığına inanıyordu, dolayısıyla da "inanca yer açmak için bilgiyi inkâr etmek gereğini duydum" diyordu; böyle yaparak geleceğin "sistematik metafiziğinin" temellerini atmış ve "sonraki kuşaklara miras" bırakmıştır.[26] Ancak bu yaklaşımın delalet ettiği tek şey, metafizik geleneğe hâlâ bağlı olan Kant'ın, yapmış olduğu şeyin farkına hiçbir zaman tam olarak varmamış olmasıdır, onun "sonraki kuşaklara mirası", metafizik sistemlerin olası temellerinin tümünün yıkımına yol açmıştır. Nitekim düşünme yeteneği ve gereksinimi asla özgül bir konuyla, örneğin aklın ortaya attığı

ve hiçbir zaman yanıtlayamayacağını bildiği sorularla sınırlanmış değildir. Kant "bilgiyi inkâr" etmemiş ama bilmeyi ve düşünmeyi birbirinden ayırmıştır, dahası, inanca değil düşünceye yer açmıştır. Vaktiyle de ifade ettiği gibi, gerçekten de, "aklın kendini engellemesine neden olan engelleri ortadan kaldırmıştır."[27]

Bağlamımız açısından ve amaçlarımız bakımından, bilme ve düşünme arasındaki ayrım kritiktir. Doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğinin düşünme yeteneğiyle herhangi bir ilgisi varsa, ne kadar bilgili ya da bilgisiz, zeki ya da aptal olursa olsun, aklı başında her insandan bu yeteneğin kullanımını "talep" edebilmemiz gerekir. Filozoflar arasında bu anlamda adeta benzersiz olan Kant, felsefenin sadece azınlık için olduğuna dair yerleşmiş fikirden, belli ki bu fikrin ahlaki içerimleri nedeniyle bir hayli rahatsız olmuştur. Bu doğrultuda görüşünü bildirirken, "aptallığa kötü kalp neden olur"[28] demiştir, ki bu biçimiyle bu ifade doğru değildir. Düşünme yetersizliği aptallık değildir; yüksek zekâlı insanlarda da aptallığa rastlanılabilir, aptallığın kötücüllükten kaynaklanması da pek olası değildir, nihayetinde hem düşüncesizlik hem de aptallık daha sık karşılaşılan fenomenlerdir. Sorun şu ki, büyük kötülükler, görece ender bir fenomen olan kötü kalpliliği illa ki gerektirmez. Dolayısıyla, Kantçı anlamda, kötülüğü engellemek için felsefeye, düşünce yetisi olarak aklın kullanımına gerek duyulur.

Yüzyıllardır düşünme yetisini tekelleri altına almış disiplinlerin, felsefenin ve metafiziğin, gerilediğini farz edip bu durumu hoş karşılasak bile, düşünme etkinliğinin kötülüğü engellemesini beklemek de çok şey talep etmektir. Ne de olsa düşüncenin temel karakteristiği, yapmanın her türlüsünü, ne tür eylemler olduklarından bağımsız olarak tüm olağan etkinlikleri kesintiye uğratmasıdır. İki-dünya teorileri, hataları ne olmuş olursa olsun, hakiki deneyimlerden doğmuştur. Nitekim hangi mesele üzerine düşünürsek düşünelim, düşünmeye başlamamızla beraber diğer her şeyi bırakırız, aynı şekilde, bu diğer şeyler ne olursa olsun, düşünmeyi kesintiye uğratır; her seferinde başka bir dünyaya geçmiş gibi oluruz. Yaşıyor olmanın Latince karşılığı *inter homines esse*, yani "insanlar arasında olma" deyiminde ifade bulan en genel anlam-

ları uyarınca yapma ve yaşama, düşünmeyi pozitif olarak engeller. Valéry'nin vaktiyle ifade ettiği gibi: "*Tantôt je suis, tantôt je pense*," şimdi varım, şimdi düşünüyorum.

Düşünmenin bulunmayan, dolaysız duyu-algısından uzaktaki nesnelerle iştigal etmesi de bahsettiğimiz durumla yakından bağlantılıdır. Düşünce nesnesi her zaman bir yeniden-sunuluş (*re-presentation*), diğer bir deyişle, bilfiil bulunmayan bir şeyin ya da bir kimsenin, onu imgelem vasıtasıyla kendisi için mevcut kılan zihinde imge biçiminde canlanmasıdır.[29] Başka bir ifadeyle, düşünürken görünüşler dünyasının dışına çıkarım; düşünürken metafizik düşüncenin alanına ait kavramlar ya da ideler gibi görülmezlerle değil, duyulara-verili sıradan nesnelerle uğraşsam bile böyle olur. Birisi hakkında düşünmek için, o kişinin duyularımızdan uzaklaşmış olması gerekir; onu onunla beraber olduğumuz sürece düşünmeyiz, gene de sonradan üzerinde düşünülecek izlenimler oluşturabiliriz; mevcut biri hakkında düşünmek, kendimizi gizliden gizliye onun ortaklığından alıkoymayı ve o artık orada yokmuş gibi davranmayı beraberinde getirir.

Bu açıklamalar, düşünmenin, –bilim insanlarının bilginin kendisi için bilgiyi istemelerinden farklı olarak– anlam arayışının, "doğal olmayan" bir şeymiş gibi, sanki insanlar düşünmeye başladıklarında insani duruma ters bir etkinlikle iştigal ediyorlarmış gibi duyumsanmasının sebebine işaret edebilir. Sıradışı olaylar, fenomenler, kadim metafizik soruların düşünülmesiyle sınırlı olmayan, öğrenmeye hizmet etmeyen ve pratik amaçların –düşünmenin bilginin hizmetlisi, gelecekteki amaçlar için basit bir araç olduğu durumların– yönlendirmediği düşünümleri de içeren düşünmenin kendisi, Heidegger'in de söylediği gibi, "intizamsızdır."[30] Elbette bazı insanların yaşam biçimi olarak *bios theōrētikos*'u, tefekkür hayatını seçmiş olmaları ilginç bir gerçeğe işaret eder, yine de düşünmenin "intizamsız/düzeni bozuk" (*out of order*) bir etkinlik olduğunu bu gerçekle yanlışlamak mümkün değildir. Düşünce nesnelerine dair birçok şey, düşünme sürecine dair çok az şey söyleyen bütün bir felsefe tarihi, beş duyumuzu ortak bir dünyada bağdaştıran ve o dünyadaki yönümüzü tayin et-

memizi sağlayan en yüksek (altıncı) insan duyusunun, yani ortak duyunun, insanın oradan isteyerek çıkmasını sağlayan düşünme yetisiyle savaştığı ara yüzde cereyan etmiştir.

Sonuçlarının bilinememesi ve doğrulanamaması itibarıyla işlerin genel gidişatına hayrı dokunmayan bu "faydasız" yeti, her nedense kendi kendini yok edendir de. Kant, ölümünden sonra yayımlanan özel notlarında şöyle yazmıştı: "Saf aklın kullanımıyla bir şey ispatlanmışsa bile, bu sonucu sarsılmaz bir aksiyom addederek ondan artık şüphe duyulamayacağı kuralını kabul etmiyorum"; ayrıca, "ikna olunan bir şeyden bir daha şüphe etmemek gerektiğine katılmıyorum. Saf felsefe içinde böyle bir şey imkânsızdır. *Zihnimizin doğası buna karşı müsamahasızdır*"[31] (italikler bana aittir). Buradan çıkan sonuç, düşünme işinin Penelope'nin örgüsüne benzediğini ortaya koyuyor gibidir: Bir gece önce tamamladığını söküp sabah yeniden örmeye başlar.

Problemimizi, düşünme yeteneği ya da yeteneksizliği ile kötülük problemi arasındaki içsel bağın nasıl açımlanacağı sorununu yeniden ifade etmek üzere üç temel önermemi yeniden özetlemek istiyorum.

Birincisi, gerçekten böyle bir bağ varsa eğer, bilgi arayışından ayrı olarak düşünme yetisi herkese atfedilmelidir; küçük bir çevrenin ayrıcalığı olamaz.

İkincisi, Kant haklıysa ve düşünce yetisi kendi sonuçlarını "sarsılmaz aksiyomlar" olarak kabul etmeye karşı "doğası itibarıyla müsamahasız" ise, düşünme etkinliğinden ahlaki önermeler ya da emirler, herhangi bir nihai davranış kodu, bilhassa da iyinin ve kötünün ne olduğuna dair yeni ve güya nihai bir tanım ortaya koymasını beklemek mümkün değildir.

Üçüncüsü, düşünmenin görülmezlerle uğraştığı doğruysa eğer, intizamsız/düzeni bozuk olduğu da doğrudur, çünkü normalde görünüşler dünyasında hareket ederiz ve bu dünyada gözden kaybolmanın (*disappearance*) en radikal deneyimi ölümdür. Görülmez şeylerle uğraşma armağanının/yeteneğinin bir bedeli olduğuna inanılır; düşünürü ya da şairi görünür dünyaya karşı körleştirir. Tanrıların kör bırakarak ilahi armağanı verdikleri Homeros'u

anımsayın; Platon'un felsefe yapanların felsefe yapmayan çoğunluğa ölümün peşinden koşan insanlar gibi göründüğü *Phaedrus*'unu anımsayın. Stoacılığın kurucusu Zenon'u anımsayın; Delfi kâhinine en iyi hayata kavuşmak için ne yapması gerektiğini sormuş ve "ölülerin rengine bürün"[32] yanıtını almıştı.

Dolayısıyla ortaya kaçınılmaz bir soru çıkar: İçinde yaşadığımız dünyanın böylesine sonuçsuz bir girişimle herhangi bir bağlantısı olabilir mi? Bir yanıt varsa eğer, ancak düşünme etkinliğinden, performansın kendisinden gelebilir, bunun anlamı da doktrinlerin değil deneyimlerin izinden gitmemiz gerektiğidir. Peki, bu deneyimler için yüzümüzü nereye dönmemiz gerekir? Düşünmenin talep edildiği "her insan" kitap falan yazmaz, onun ilgilenmesi gereken daha acil işleri vardır. Kant'ın bir keresinde "profesyonel düşünürler" olarak adlandırdığı az sayıda kişinin, düşünme deneyiminin kendisiyle ilgili yazmaya özellikle heves ettiklerine de pek rastlanmamıştır, belki de düşünmenin doğası gereği sonuçsuz olduğunu bildikleri için böyle davranmışlardır. Nitekim doktrinlerinin kitaplarını oluştururken, bilme ve düşünme, hakikat ve anlam arasında ayrım yapmakla değil sonuçlarla ilgilenen çoğunluğu gözetmek zorunda kalmışlardır. Doktrinleriyle felsefe ve metafizik geleneğini oluşturmuş "profesyonel" düşünürler arasında kaçının vardığı sonuçların geçerliliğinden ve hatta olası anlamlarından şüphe duyduğunu bilmiyoruz. Ancak biliyoruz ki Platon, başkalarının onun doktrinleri olarak ilan ettiği düşüncelere harikulade bir reddiye (*Yedinci Mektup*) ile karşılık vermiştir:

> Benim uğraştığım konularla ilgili bilinen bir şey yoktur, çünkü onlara ilişkin hiçbir yazı bulunmamaktadır, asla da bulunmayacaktır. Bunlar üzerine yazanların hiçbir şey bildiği yok; kendilerini bile bilmiyorlar. Çünkü bunu insanın öğrenebileceği öteki şeyler gibi kelimelere dökmenin bir yolu yoktur. Dolayısıyla, düşünme yetisinin (*nous*) ta kendisine sahip, buna bağlı olarak da kelimelerin yetersizliğinin farkında olan biri, düşüncelerini yazılı harflerin esneklikten tümüyle yoksun biçiminde sabitlemek şöyle dursun, onları söyleme dönüştürme riskini bile asla göze almayacaktır.[33]

II

Sorun şu ki, onu düşünmeye sevk edenin ne olduğunu bizimle paylaşmış çok az düşünür vardır, düşünme deneyimlerini tanımlayan ve inceleyen düşünürlerin sayısı ise daha da azdır. Bu anlamda bir güçlük içinde olduğumuz için ve keyfiliğe düşme tehlikesinden dolayı kendi deneyimlerimizi kerteriz almak istemediğimizden, "profesyonel" düşünürlerin aksine şu bizim "herkes" dediğimizi temsil eden bir örnek, bir model, diğer bir deyişle kendini ne çoğunluk ne de azınlık arasında sayan insanı aramayı öneriyorum. Kentlerin hükümranı olmayı arzu etmediği gibi vatandaşların ruhlarını nasıl iyileştireceğini ve gözeteceğini bildiğini de iddia etmeyen, insanların bilge olabileceğine inanmadığı gibi ilahi bilgeliğe muktedir tanrıları da kıskanmayan, dolayısıyla da öğretilebilecek ya da öğrenilebilecek bir doktrin formüle etmeyi bile denememiş insanı ayırt etme çabası, Pisagor'a, belki daha da eskilere dayanır. Kısacası, bir filozof haline gelmeden de düşünebilmiş, vatandaşlar arasında sadece bir vatandaş olan, hiçbir şey yapmayan ve hiçbir şey iddia etmeyen, üstelik tüm vatandaşların da onun gibi hiçbir şey yapmaması gerektiğini ve bunu hak iddia edebileceklerini savunan o insanı temel almayı öneriyorum. Sokrates'ten bahsetmek istediğimi tahmin etmişsinizdir, umuyorum ki seçimimin tarihsel olarak temellendirilebileceğine ciddi bir itirazı olan kimse yoktur.

Fakat sizi uyarmam gerek: Tarihsel Sokrates'e ilişkin, Platon'dan nasıl ve ne derece ayırt edilebileceği, Ksenofon'un Sokrates'ine ne ölçüde ağırlık vermek gerektiği, vb. konularda büyük bir ihtilaf vardır; hâlâ entelektüel münazaraların konusu olan bu ilgi çekici meseleyi burada tamamen göz ardı edeceğim. Yine de, tarihsel bir figürden faydalanmanın ya da daha ziyade onu bir modele dönüştürüp kesin bir temsil işlevi atfetmenin bazı gerekçeleri olması gerekir. Etienne Gilson, *Dante and Philosophy* [Dante ve Felsefe] adlı muhteşem kitabında, "bir karakter tarihsel gerçekliğini Dante'nin ona gerektirdiği kadar yüklediği temsil işleviyle aynı ölçüde muhafaza eder"[34] diyor ve *İlahi Komedya*'nın bunu nasıl ortaya koyduğunu gösteriyor. Öyle görünüyor ki, tarihsel,

gerçek verileri ele alma özgürlüğü sadece şairlere bahşedilebilir; şair olmayanlar bunlara el sürmeye yeltenmeye görsünler, entelektüel otoriteler onlara hemen hadlerini bildirilir. Ancak yine de, gerekçeli ya da gerekçesiz, geniş ölçüde kabul gören "ideal tipleri" çözümleme teamülü hep aynı kapıya çıkar; çünkü ideal tipin en büyük avantajı, alegorik bir anlam yüklenip kişileştirilmiş bir soyutlamadan ibaret olmamasıdır. Bilakis, geçmiş ya da şimdiki zamanda yaşayan canlılar çokluğu arasından, gerçeklik içinde temsili bir öneme sahip olduğu ve gerçeklikten bir ölçüde arındırıldığında anlamını tam olarak açığa vuracağı için seçilmiştir. Gilson, bu arındırmanın nasıl işlediğini, Dante'nin *İlahi Komedya*'da Aquinalı Thomas'a tahsis ettiği bölümle ilgili tartışmasında açımlar. "Paradiso" [Cennet] 10. kantoda Aquinas, sapkınlıkla suçlanıp öldürülen Sigier de Brabant'ı yüceltir, "gerçek Aquinalı Thomas onu hiçbir zaman Dante'nin ona övdürttüğü gibi övmezdi," çünkü "felsefe ile teoloji arasındaki ayrımı, Dante'nin savunduğu radikal kopuş noktasına kadar taşımayı" reddederdi. Ve Dante nezdinde Aquinas, tüm diğer durumlarda iddia edebileceği bir haktan bu nedenle mahrum kalır; "*İlahi Komedya*'da inancın Dominiken bilgeliğini sembolize etme hakkını kaybeder." Gilson'ın ustalıkla gösterdiği gibi, "*Paradiso*'nun kapısından girebilmek için [Aquinas bile] mizacından kısmen arınmalıydı."[35] Ksenofon'un Sokrates'inin tarihsel inandırıcılığı hiç şüphe götürmeyen öyle hususiyetleri mevcuttur ki, şayet Dante eserinde onu kullanmış olsaydı, bunları cennetin kapısında bırakmak zorunda kalabilirdi.

Platon'un Sokratik diyaloglarında dikkatimizi çeken ilk şey, hepsinin *aporetik* olmasıdır. Tartışma hiçbir sonuca ulaşmaz ya da dönüp dolaşıp aynı yere gelir. Adaletin ne olduğunu bilmek için bilginin ne olduğunu bilmek gerekir ve bilgiyi bilmenin şartı hiç sınanmamış bir bilgi tasarımınızın olmasıdır (*Theaetetus* ve *Kharmides* diyaloglarındaki gibi). Dolayısıyla: "Bir insan bildiklerini de bilmediklerini de keşfetmeyi deneyemez. Biliyorsa, araştırmanın gereği kalmamıştır; bilmediğini de araştıramaz çünkü neyi araması gerektiğini bile bilmez" (*Meno* 80). Ya da *Euthyphron*'daki gibi, erdemli olabilmem için erdemin ne olduğunu bilmem gerekir.

Tanrıları memnun eden şeyler erdemlidir; fakat tanrıları memnun ettikleri için mi erdemlidirler yoksa erdemli oldukları için mi tanrıları memnun ederler? Argümanların (*logoi*) hiçbiri hiçbir zaman yerinde durmaz; dolaşırlar, çünkü yanıtlarını *bilmediği* sorular soran Sokrates onları harekete geçirir. Ve tüm sözceler dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinde, her şeye yeni baştan başlamayı ve adaletin ya da erdemin ya da bilginin veyahut mutluluğun ne olduğunu araştırmayı neşeyle öneren genellikle yine Sokrates'tir.

Sonuçta bu erken diyaloglar insanların konuşmak için ağızlarını açmalarıyla beraber dile getirdikleri türden, son derece basit ve gündelik kavramları konu eder. Tüm diyaloglara genellikle şöyle giriş yapılır: Elbette mutlu insanlar, adil eylemler, cesur insanlar, görülecek ve beğenilecek güzel şeyler vardır ve herkes bunlardan haberdardır. Sorun, bize *göründükleri* halleriyle (mutlu bir insan *görürüz*, bir eylemin cesaret yüklü ya da bir kararın adaletli olduğunu *algılarız*) tikel vakaları nitelemek için başvurduğumuz sıfatlardan türemiş olması muhtemel isimlerin kullanımıyla, yani "mutluluk", "cesaret", "adalet" vb. sözcüklerle başgösterir. Bugün bunlara kavramlar diyoruz, Solon ise bunlara "zihin için anlaşılması en zor olan, buna karşın, her şeyin sınırlarını koruyan"[36] "görünmeyen ölçü" (*aphanēs metron*) olarak değinmiştir, ondan bir süre sonra da Platon bunların yalnız zihnin gözleriyle algılanan ideler olduğunu söylemiştir. Görülebilen belirgin nitelikleri ve vakaları gruplandırmak için kullanılan ama yine de görülmeyen bir şeyle ilişki kuran bu sözcükler gündelik konuşmanın ayrılmaz bir parçasıdır ve buna rağmen onlara açıklama getiremeyiz; onları tanımlamayı denediğimizde kayganlaşırlar; anlamlarından bahsettiğimizde hiçbir şey yerli yerinde kalmaz, her şey yerinden oynar ve hareket etmeye başlar. Öyleyse Aristoteles'ten öğrendiğimiz şeyi, Sokrates'in "kavramı" keşfeden kişi olduğunu yinelemek yerine, kendimize, Sokrates'in kavramı keşfettiği zaman ne yaptığını sormamız gerekir. Nihayetinde, bu sözcükler olmadan hiçbir konuşmanın mümkün olmayacağına inanan Sokrates, Atinalıları telaffuz ettikleri bu sözcüklerle ne anlam ifade etmek istediklerini açıklamaya zorlamadan ve bizzat kendisinden de aynı

şeyi talep etmeden önce de, şüphe yok ki, bunlar Grekçenin bir parçasıydı.

Kavramlar olmadan konuşmanın mümkün olmadığı inancı bugün tartışılır hale gelmiştir. Sözde ilkel dillere dair edindiğimiz bilgiler, birçok tikeli hepsi için ortak bir isim altında toplayarak gruplandırmanın hiç de tabii olmadığını göstermiştir; nitekim kelime hazineleri çoğu zaman bizimkinden çok daha zengin olan bu diller, soyut isimlerden, bu isimler açıkça görünür nesnelerle ilgili olsalar da, yoksundur. İşleri basitleştirmek için, bize artık hiç soyut gelmeyen bir ismi ele alalım. "Ev" sözcüğünü çok sayıda nesne için –bir kabilenin kerpiç barınakları, bir kralın sarayı, bir kentlinin kır evi, köydeki bir kulübe ya da kentteki bir apartman dairesi için– kullanabiliriz ama göçebelerin çadırları için neredeyse hiç kullanmayız. Kendinde ve kendi başına [*auto kath'auto*] ev, bütün bu tikel ve çok farklı şeyler için aynı sözcüğe başvurmamızı sağlayan şey, ne bedenin ne de zihnin gözleriyle görülebilir; ama hayal edilen her ev ne kadar soyut olursa olsun onu tanınabilir kılan asgari koşula sahip olduğu sürece zaten tikel bir evdir. Tikel yapıları birer ev olarak tanıyabilmemiz için bir tasarımına sahip olmamız gereken bu kendiliğinden ev, felsefe tarihinde farklı şekillerde açıklanmış ve farklı isimlerle anılmıştır; burada ilgilendiğimiz bu olmasa da konumuz olan şeyi "mutluluk" ya da "adalet" sözcüklerine göre daha kolay tanımlayabilmemizi sağlamış olduğu teslim edilebilir. Burada vurgulamak istediğimiz asıl nokta, kendinde ve kendi başına evin gözlerimizle algıladığımız yapıdan çok daha az elle tutulur bir şeyin ifadesi olduğudur. Bugün kurulup yarın sökülen hiçbir çadırın mekân ya da mesken olamayacağı bir biçimde, "bir kimseyi iskân etme" ve "bir kimse tarafından mesken tutulma" anlamlarını içerimler. "Ev" sözcüğü, Solon'un deyimiyle "görünmeyen ölçü", meskenle ilintili "tüm şeylerin sınırlarını korur"; bir sözcük olarak evin var oluşu, iskân edilmek, mesken tutmak, bir yuvaya sahip olmak hakkında düşünmeyi koşul olarak gerektirir. Bir sözcük olarak "ev", bütün bu şeyler için bir stenografidir, böyle bir stenografi olmasaydı ne düşünme ne de –Homeros'un "düşünce kadar hızlı" deyiminde olduğu gibi– onu karakterize eden hız var

olabilirdi. *"Ev" sözcüğü donmuş bir düşünce gibidir, düşünme ne zaman onun özgün/kökensel anlamını bulmaya çalışsa onu serbest kılmalı, bir nevi buzlarını çözmelidir.* Ortaçağ felsefesinde bu tarz düşünmenin adı meditasyondu ve bu kelime anlam bakımından tefekkürden kesinlikle farklı ve hatta onun karşıtıydı. Ne olursa olsun, inceden inceye düşünümün bu tarzı herhangi bir tanım üretmez ve bu anlamda herhangi bir sonuçtan da yoksundur. Her ne sebeple olursa olsun, "ev" sözcüğünün üzerine inceden inceye düşünenler, belki dairelerinin biraz daha iyi görünmesini sağlayabilir; ama durum illaki bu olmayabilir, olsa da neden sonuç ilişkisi gibi doğrulanabilir bir şeyin bilinciyle gerçekleşmez. Meditasyon, elle tutulur sonuçlara varması beklenilen müzakereyle aynı değildir; meditasyon müzakereyi amaçlamaz ama çoğunlukla olmasa da, bazı zamanlar müzakereye dönüşebilir.

Erdemin öğretilebilir olduğuna inandığı genellikle kabul gören Sokrates ise erdemlilik, adalet, cesaret vb. hakkında düşünmenin ve konuşmanın insanlara gelecekteki davranışlarını yönlendirecek tanımlar ya da "değerler" sağlamadığını ve buna rağmen onları daha erdemli, adil, cesur kıldığını gerçekten de savunmuş gibi duruyor. Sokrates'in bu tür konularda esasen neye inandığını göstermenin en kolay yolu, yaptığı benzetmelerle kendine taktığı lakapları dikkate almaktır. Sokrates kendine atsineği ve ebe diyordu, Platon'dan öğrendiğimiz üzere bir başkası da ona torpil balığı adını takmıştı. Temas edildiğinde felç eden ve uyuşturan bu balıkla olan benzerliğini Sokrates bir koşulla kabul eder: "Torpil balığı kendini felce uğratarak başkalarını felç eder. Benim yanıtları bildiğim için insanları şaşkına çevirdiğim falan yok, gerçek şu ki başkalarına şaşkınlık aşılıyorsam, kendim de şaşkınlık içinde olduğumdandır."[37] Kuşkusuz ki bu beyan, düşünmeyi öğretmenin biricik yolunu ustalıkla özetler; ama Sokrates'in öğretecek hiçbir şeyi olmadığı için, hiçbir şey öğretmediğini tekrarlayıp durduğunu bir kenara koymak gerekir; nihayetinde Yunanistan'ın çocuk doğurma yaşını geçmiş ebeleri gibi "kısır" biridir. (Öğretebileceği bir şey ya da ilan edebileceği bir hakikat bulunmadığından ötürü kendi görüşünü [*gnōmē*] asla belli etmemekle suçlanmıştır; bu bilgiyi onu bu suçlamaya karşı sa-

vunan Ksenofon'dan öğreniyoruz).[38] Görünüşe bakılırsa Sokrates, profesyonel filozoflardan farklı olarak, kendi şaşkınlıklarını hemşerilerinin de paylaşıp paylaşmadığını soruşturma isteği duymuştu; bilmecelerin çözümlerini bulup onları başkalarına tanıtlama eğiliminden oldukça farklı bir istekti bu.

Kullanılan benzetmelerin üçüne de kısaca göz atalım. *Birincisi*, Sokrates vatandaşları uyandıran bir atsineğidir, başka biri çıkıp da Sokrates gibi onları uyandırmadığı takdirde bu insanlar "ömürlerinin geri kalanını kesintisiz bir uyku içinde" geçireceklerdir. Peki, onları neye uyandırır? Düşünmeye, meseleleri incelemeye uyandırır; Sokrates'e göre bu etkinlikten yoksun bir hayatın pek bir değeri kalmazdı, dahası, böyle bir hayat tam anlamıyla canlı sayılamazdı.[39]

İkincisi, Sokrates bir ebedir. Burada üçlü bir içerim mevcuttur: Daha önce değindiğim "kısırlık"; başkalarının düşüncelerinin, yani kanaatlerinin içerimlerini doğurtmanın uzmanlık bilgisi; bir de Yunan ebelerinin çocuğun yaşamak için uygun mu olduğu, yoksa taşıyandan temizlenmesi gereken –Sokratik tabirle– "boş yumurta" mı olduğuna karar verme işlevi. Bu bağlamda yalnız son iki içerim önem arz ediyor. Sokratik diyaloglara bakıldığında, Sokrates'in muhatapları arasında "boş" olmayan bir düşünce doğurabilmiş birine rastlamayız. Demek ki Sokrates daha ziyade, Sofistleri konu alan diyaloğunda Platon'un elbette onu hatırlayarak söylediklerini yapmıştır: İnsanları "kanaatlerinden", yani, doğruyu bilmediğimiz ve hatta bilemeyeceğimiz yerde bildiğimiz izlenimi uyandıran sınanmamış önyargılardan arındırmış, kanaatlerindeki kusurlardan kurtulmalarını sağlamış ama bunu onlara doğruyu bildirmeden yapmıştır.[40]

Üçüncüsü, bilmediğimizin bilincinde olan ve yine de ipin ucunu bırakmaya razı gelmeyen Sokrates kendi çıkmazlarında ısrarlı ve sebâtkârdır, üstelik temas kurduğu herkesi aynı çıkmazlarla felç eder. İlk bakışta torpil balığı atsineğiyle taban tabana zıt gibi görünür; atsineği uyandırırken o uyuşturur. Ne var ki dışarıdan ve insani ilişkilerin olağan seyri açısından bakıldığında uyuşmadan ibaretmiş gibi görünen şey, aslında canlı olmanın en yoğun hali

olarak duyumsanır. Bizatihi düşünme deneyimine dair belgesel kanıta ender rastlansa da, yüzyıllar boyunca filozoflar tarafından bu mealde dile getirilmiş çok sayıda söz vardır. Sokrates düşünmenin gözle görülmeyenlerle uğraştığını ve kendini öteki etkinlikler gibi dışavurmayan görülmez bir etkinlik olduğunu iyi bildiğinden, onun için rüzgâr metaforunu kullanmıştı: "Rüzgârların kendileri de görünmezdir, gene de ne yaptıkları bizim için belirgindir, yaklaştıklarını hissederiz."[41] (Heidegger de tesadüfen aynı metaforu kullanmış ve "düşüncenin fırtınası" hakkında konuşmuştur.)

Ustaya yöneltilen kaba suçlamalar karşısında kaba argümanlarla savunma yapmaya daima fazlasıyla heves duymuş Ksenofon'un değindiği bağlamda bu metafor pek bir anlam ifade etmez. Bununla birlikte, Ksenofon bile düşüncenin görülmez rüzgârının tezahürlerinin Sokrates'in incelemelerinde uğraştığı kavramlar, erdemler ve "değerler" olduğuna işaret eder. Sorun –ve aynı adamın kendini hem atsineği hem de torpil balığı olarak idrak etmesinin ve ayrıca böyle idrak edilmesinin sebebi– şudur ki, aynı rüzgâr ne zaman uyanırsa uyansın, önceki tezahürlerini silip geçmek gibi bir tuhaflığa sahiptir. Düşünmenin mecrası olan dilin düşünceye dönüştürdüklerini –kavramlar, cümleler, tanımlar ve doktrinler olarak sözcükleri– serbest kılmak bu rüzgârın doğasıdır. Düşüncenin sözcüklerinin "yetersizliği" ve "katılığı" üzerine vurgu yapan Platon, bunları tanımadığını *Yedinci Mektup*'ta ihtişamlı bir biçimde ilan etmiştir. Bu tuhaflık, düşünmenin tüm yerleşmiş kriterler, değerler, iyinin ve kötünün ölçütleri, kısacası ahlak ve etik bağlamında ele aldığımız gelenekler ve davranış kuralları üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı ve aşındırıcı bir etkisinin doğmasına neden olur. Sokrates şöyle söylüyor gibidir: Bu donmuş düşünceler öyle kullanışlıdır ki onları uykunuzda bile kullanabilirsiniz; ama şimdi sizde açığa çıkardığım düşünme rüzgârı sizi uykunuzdan uyandırıp tam anlamıyla uyanık ve canlı kaldıysa eğer, elinizde çapraşıklıklardan başka bir şey olmadığını ve birbirimizle paylaşmak dışında onlarla yapılabilecek fazla da bir şey olmadığını göreceksiniz.

Dolayısıyla, düşünceden kaynaklı felç iki yönlüdür: *Dur* ve düşün aralığına, tüm diğer etkinliklerin kesintiye uğramasına içkin-

dir ve yaptığınız şeyle uğraşırken hiç şüpheli görünmemiş olandan artık emin olmayarak bu ilk fasıladan çıktığınız sırada, tekrar felç etmesi ayrıca mümkündür. Eğer eyleminiz sıradan hayat içinde ortaya çıkan tikel vakalara genel davranış kurallarını uygulamakla sınırlanmışsa, felce uğramanız kaçınılmazdır, çünkü bu tür kuralların, düşüncenin rüzgârına karşı durması olanaksızdır. "Ev" sözcüğüne içkin donmuş düşünceyle ilgili örneği tekrar kullanacak olursak, sözcüğün imlediği anlamı –mesken tutma, yuva sahibi olma, iskân edilme– bir kez düşünmüşseniz, zamanın modasının gerekliliklerini kendi eviniz için uygun bulmamanız oldukça muhtemeldir; bununla birlikte, kendi iskân problemlerinize uygun çözümler üretebileceğinizin güvencesi değildir bu asla. Felç olabilirsiniz.

Böylelikle, düşünmenin tehlikeli ve sonuçsuz serüveninin sonuncu ve belki de en büyük tehlikesine varıyoruz. Sokrates'in etrafında Alkibiades ve Kritias gibi insanlar bulunuyordu –Tanrı bilir, onlardan daha beter tilmizleri de vardı– ve bu şahısların *polis* için gerçek bir tehdit oluşturdukları ortaya çıktı. Torpil balığı tarafından uyuşturuldukları için değil, tam aksine, atsineği tarafından uyandırıldıkları için tehlikeli olmuşlardı. Onlar aşırıya kaçan serbestliğe ve sinizme uyandırılmışlardı. Onlara öğretilen bir doktrin olmadan nasıl düşüneceklerinin öğretilmesinden memnun kalmamışlardı, dolayısıyla da Sokratik düşünmenin sorgulamasının sonuçsuzluklarını negatif sonuçlara dönüştürdüler: Erdemi tanımlayamıyorsak erdemsiz olalım – Sokrates'in erdemden söz ederek başarmayı umduğunun neredeyse tam tersidir bu.

Kabul gören tüm doktrinleri ve kuralları durmak bilmeksizin ayrıştıran ve yeniden sorgulayan anlam arayışı her an kendine karşı dönebilir; sözgelimi, eski değerlerin tersine çevrilmesine yol açıp bunları "yeni değerler" olarak ilan edebilir. Platonizmi tersine çevirdiğinde Nietzsche bir dereceye kadar bunu yapmıştı, ama nihayetinde tersine çevrilmiş Platon yine de Platon'du. Marx'ın Hegel'i baş aşağı çevirdiğinde yaptığı şey, süreç içinde tarihin tam anlamıyla Hegelyan bir sistemini ortaya koymaktı. Düşünmenin negatif sonuçları ise eski değerleri kullanırken olduğu gibi,

düşünmeden yoksun aynı rutinin mahmurluğu içinde kullanılacaktır; insani ilişkiler alanına uygulandıkları an, sanki düşünme sürecinden hiç geçmemiş gibidirler. Genellikle nihilizm olarak adlandırdığımız –ve tarihsel olarak bir yere koymaya, politik olarak kınamaya ve güya "tehlikeli düşünceler" düşünmeye cüret etmiş düşünürlere atfetmeye teşne olduğumuz– şey, aslında düşünme etkinliğinin kendisinde var olan bir tehlikedir. Tehlikeli düşünce diye bir şey yoktur; düşünmenin kendisi tehlikelidir ama nihilizm onun ürünü değildir. Nihilizm gelenekçiliğin öteki yüzüdür; bağlı kalmayı sürdürdüğü sözde pozitif güncel değerlerin olumsuzlanması onun amentüsünü oluşturur. Tüm eleştirel sorgulamalar, kabul görmüş fikirlerin ve "değerlerin" içerimlerini ve dayandıkları örtük iddiaları keşfederek onları en azından varsayımsal olarak olumsuzladıkları bir safhadan geçmek zorundadır ve bu anlamda nihilizmin düşünmenin daima var olan tehlikesi olduğu söylenilebilir. Ama bu tehlike, hayatın sorgulanmadığı takdirde yaşanmaya değer olmadığını öne süren Sokratik inançtan değil, tam aksine, düşünmeyi sürdürmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan doğar. Düşünme tüm inançlar için eşit ölçüde tehlikelidir ve kendiliğinden yeni bir inanca yol açmaz.

Ne var ki, politik ve ahlaki ilişkilerde pek makbul sayılan düşünme yoksunluğunun da tehlikeleri vardır. Sorgulamanın risklerinden insanları koruyarak, belirli bir zamanda belirli bir toplumdaki öngörülmüş davranış kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalınmasını aşılar. Bunun sonucunda da insanlar, yakından incelediklerinde her halükârda kafalarını karıştıran kuralların içeriklerine aşina olmak yerine, ellerinde tikelleri altında toplayacakları kurallar olmasına, başka bir ifadeyle, kendi kararlarını vermemeye alışırlar. Öyleyse birisi çıkıp da herhangi bir sebeple ya da amaçla eski "değerleri" ya da erdemleri hükümsüz kılmak isterse, yeni bir kod önermesi kaydıyla pek büyük bir zorlukla karşılaşmayacak, yeni değerler yerleştirmek için ne güce ne de inandırıcılığa –yeni değerlerin eskilerinden daha iyi olduklarına dair herhangi bir kanıta– gerek duyacaktır. İnsanlar eski koda ne kadar sıkı sıkıya bağlıysa, yenisine uyum sağlamak için de o kadar hevesli olacaklardır; belli

koşullar altında bu tür geçişlerin son derece kolay gerçekleşebilmesi, her şey olup biterken herkesin uyuduğunun açık göstergesidir. İçinde bulunduğumuz yüzyıl bu gibi konularda bize birtakım deneyimler sağlamıştır: Totaliter hükümranlar için Batı ahlakının temel buyruklarını tersine çevirmenin nasıl da kolay olduğunu göstermiştir. Hitler Almanyası "öldürmeyeceksin" emrini, Stalin Rusyası ise "komşuna karşı yalan yere şahitlik yapmayacaksın", tersyüz etmiştir.

Sokrates'e geri dönecek olursak: Atinalılar ona düşünmenin yıkıcı bir etkinlik olduğunu, düşüncenin rüzgârının insanlara dünyada yön gösteren yerleşmiş göstergeleri sürükleyip götüren bir kasırga olduğunu söylemişlerdi; şehirlerde kargaşa çıkarıyor, vatandaşların, bilhassa genç olanlarının kafalarını karıştırıyordu. Hem zaten Sokrates de düşünmenin yozlaştırdığını inkâr etmiş olmakla birlikte, iyileştirdiği izlenimini asla vermemişti, *polis*'in başına orada yaptıklarından "daha büyük bir iyilik gelmediğini" beyan etmesine rağmen, böyle büyük bir hayırsever olmak için kariyerine filozof olarak başladığı izlenimi uyandırmaya çalışmamıştı. Şayet "sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değer değil"[42] ise, düşünme ancak adalet, mutluluk, ölçülülük, haz gibi kavramlarla, dilin yaşamda gerçekleşen ve hayattayken başımıza gelen her türlü şeyi ifade etmemiz için görülmez şeylerin karşılığı olarak bize sunduğu sözcüklerle ilgilendiğinde yaşamaya eşlik eder.

Sokrates bu anlam arayışının *erōs*, özünde bir gereksinim olan –onda olmayanı arzulayan– bir tür aşk olduğunu söyler, Sokrates'in mahir olduğunu iddia ettiği tek konu bu aşktır.[43] İnsanlar bilgeliğe âşıktır ve bilge olmadıkları için felsefe yaparlar (*philosophein*), tıpkı güzel olmadıkları için güzelliğe aşık olmaları ve deyim yerindeyse güzellik yapmaları gibi (Perikles bunu *philokalein* olarak adlandırmıştı).[44] Aşk, orada olmayanı arzulayarak, onunla bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi açığa çıkarmak, onun görünmesini sağlamak için insanlar, ondan tıpkı bir âşığın aşkından söz etmek istediği gibi söz ederler.[45] Anlam arayışı bir tür sevgi ve arzu olduğundan, düşünce nesneleri ancak sevilebilir şeyler olabilir: güzellik, bilgelik, adalet, vb. Çirkinlik ve kötülük, tanımları gereği, düşünmenin ilgi

alanının dışındadır; fakat güzellikten yoksunluk olarak adaletsizlik ve iyilikten yoksunluk olarak kötülük (*kakia*) zaman zaman yetersizlikler olarak çıkagelir. Bu demektir ki onlar, kendilerinin olan herhangi bir köke, düşüncenin kavrayabileceği herhangi bir öze sahip değildir. Bize söylenilen isteyerek kötülük yapmanın, güncel bir terimle, kötülüğün "ontolojik statüsü" nedeniyle mümkün olmadığıdır, çünkü kötülük bir yokluğa, olmayan bir şeye dayanır. Eğer düşünmek normal ve pozitif kavramları özgün/kökensel anlamları içinde eritiyorsa, o zaman negatif kavramlar da aynı süreç tarafından başlangıçlarındaki anlamsızlıklarına, hiçliğe indirgeniyor olmalıdır. Yeri gelmişken bunun sadece Sokrates'in kanaati olmadığını da söyleyeyim; kötülüğün bir yoksunluk, olumsuzluk ya da kuraldan sapma olduğu konusunda neredeyse tüm filozoflar hemfikirdir.[46] (Platon kadar eskilere dayanan, "hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz" önermesindeki en belirgin ve en tehlikeli yanılgı onun örtük sonucudur: "Herkes iyilik yapmak ister." Üzücü gerçek şu ki, en büyük kötülükleri iyi mi yoksa kötü mü olacağına bir türlü karar veremeyenler yapmıştır.)

Bütün bu bahsedilenler, düşünmeyi becerememe ve reddetme ile kötülük yapma kapasitesinin ilişkisi olarak tanımladığımız problemimiz hususunda bizi hangi noktaya getirmiştir? Sadece *erös* ile dolu olan insanların, bilgeliği, güzelliği, adaleti arzulayan, sevgiyi duyanların düşünce yeteneğine sahip olduğu sonucuyla baş başa kalırız; yani elimizde kalan tek sonuç, düşünmenin ön şartının Platon'un değindiği "soylu doğa" olduğudur. Oysa düşünme etkinliğinin, –insanın doğasının, ruhunun sahip olabileceği her türlü nitelikten ayrı olarak– performansın ta kendisinin, insanı kötülük yapmaktan alıkoyacak şekilde koşullandırıp koşullandırmadığına dair soruyu ortaya attığımızda, aradığımız yanıt kesinlikle bu değildi.

III

Sokrates'in, bu çapraşıklıklar sevdalısının dile getirdiği az sayıda olumlu ifade arasında birbiriyle yakından ilişkili iki önerme vardır ki bunlar bizim sorumuzu ilgilendirmektedir. Her iki önerme de *Gorgias*'ta, retorik, yani başkalarına hitap etme ve onları ikna etme sanatı hakkındaki diyalogda karşımıza çıkar. *Gorgias* erken Sokratik diyaloglardan değildir; Platon Akademi'nin yöneticisi olmadan kısa süre önce yazılmıştır. Ayrıca görünen o ki, aporetik olması durumunda tüm anlamını yitirecek bir söylem biçimini özellikle konu edinmiştir. Bununla birlikte *Gorgias* yine de aporetiktir; nitekim bu niteliğin tamamen kaybolduğu diyaloglar, Sokrates'in hiç görünmediği ya da tartışmanın merkezinde yer almadığı son Platonik diyaloglardır. Görünen o ki, yani ironiye bakın ki, *Gorgias* da *Devlet*'te olduğu gibi ödüllerin ve cezaların verildiği öbür dünya ile ilgili Platonik mitlerden birinin tüm zorlukları çözümlemesiyle sona erer. Bu mitlerin ağırlığı tümüyle politik olmalarından gelir; onlarla kalabalıklara hitap edilmesinden kaynaklanır. Hiçbir surette Sokratik olmayan bu mitler, Platon'un insanların isteyerek kötülük işleyebileceklerini kabullenişini felsefi olmayan bir biçimde bile olsa içerimlemeleri bakımından, ama daha da önemlisi, Platon'un bu rahatsız edici gerçekle tıpkı Sokrates gibi felsefi açıdan nasıl uğraşacağını bilmediğini ima ettikleri için kayda değerdirler. Sokrates'in cahilliğin kötülük doğurduğuna, erdemin ise öğretilebileceğine inanıp inanmadığını bilmiyor olabiliriz, ama Platon'un tehditlere yaslanmanın daha akıllıca olduğunu düşündüğünü biliyoruz.

Bahsettiğimiz pozitif Sokratik önermeler sırasıyla şu şekildedir: *Birincisi*: "Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" – Kallikles bu önermeye tüm Yunanistan'ın vereceği yanıtı verir: "Haksızlığa uğramak insana kesinlikle yaraşmaz, yaşamaktansa ölmesi yeğ bir köleye, yani haksızlığa uğradığında ne kendisi ne de sevdikleri için elinden bir şey gelmeyenlere yaraşır" (474). *İkincisi*: "Lirimin akortsuz olması, yönettiğim koronun ahenksizliğiyle kafa şişirmesi ve hatta insanların çoğunun benimle ters düşmesi, bir olan benim kendi kendimle uyumsuzluğa düşüp çelişmemden

daha yeğdir." Bu sözler Kallikles'in Sokrates'e, "zarif konuşmaktan aklını oynattı" demesine yol açar; Sokrates şu felsefeyi rahat bıraksa hem onun için hem de geri kalan herkes için daha hayırlı olacaktır (482).

İleride göreceğimiz üzere Kallikles'in söylediklerinde haklılık payı vardır. Düşünme serüvenine bu önermelere varmak için atılmamış olsa bile, gerçekten de Sokrates'in bu beyanlarda bulunmasına yol açan felsefe, ya da daha ziyade düşünme deneyimidir. Bu önermeleri ahlak hakkında bilinçli olarak düşünmenin (*cogitation*) sonuçları olarak kavramak kanaatimce göre ciddi bir hata olurdu; hiç kuşku yok ki bunlar içgörülerdir, ama deneyime dayanan içgörülerdir, dolayısıyla da düşünme sürecinin kendisi açısından en iyi ihtimalle tesadüfi yan ürünlerdir.

İlk önermenin beyan edildiği zaman kulağa ne derece paradoksal geldiğini anlamakta bugün zorlanıyoruz; binlerce yıldır kullanılması ve kötüye kullanılmasının ardından ucuz bir ahlaki öğütten ibaretmiş gibi duruyor. Ve ikinci önermeyi anlamanın modern zihinler için ne derece zor olduğunun en iyi göstergesi de, "kendimle *bir olan* benim için insan kalabalıklarıyla ters düşmenin, kendi kendimle uyumsuzluğa düşüp çelişmemden daha iyi olduğu" önermesindeki anahtar sözcüklerin çevirilerde çoğunlukla ihmal edilmesidir. Tekrar ilk önermeye gelince, "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak *benim için* daha iyidir," fark edileceği üzere öznel bir ifadedir ve onun kadar öznel olmakla birlikte kuşkusuz ki çok daha mantıklıymış gibi görünen tersiyle ona karşı gelinir. Oysa iddia ve karşı iddia olarak ileri sürülen bu iki önermeyi onları dile getiren centilmenlerden –Sokrates ve Kallikles– bağımsız kılarak dünyanın bakış açısından değerlendirdiğimiz zaman belirtmek gerekir ki önemli olan, bir haksızlık yapılmış olduğudur; haksızlık yapanın mı haksızlığa uğrayanın mı daha iyi durumda olduğunun önemi yoktur. Vatandaşlar olarak haksızlığı engellememiz gerekir çünkü haksızlık yapan, haksızlığa uğrayan ve haksızlığa tanık olan bizlerin birlikte paylaştığımız dünya risk altındadır; kente haksızlık yapılmıştır. (Kanunlarımızın şikâyete bağlı olmayan suçları sadece hakiki şahısları zarara uğratan ihlallerden ayırt etmesi ikincisinde

dava açıp açmamak kişinin kararına bağlıdır. Nitekim bir suç durumunda ilgili kişilerin öznel ruh hallerinin, örneğin haksızlığa uğrayanın affetmeye istekli olması ya da haksızlık yapan kişinin aynısını bir daha yapmasının imkânsızlığının önemi yoktur, çünkü bütün bir topluluk hakarete uğramıştır.)

Öyleyse, Sokrates buradaki konuşmasını kendisiyle değil dünyayla ilgili kaygılar taşıması gereken bir vatandaş olarak yapmamıştır. Kallikles'e şöyle söylüyor gibidir: Benim gibi bilgeliğe sevdalı, sorgulamaya muhtaç olsaydın ve dünya senin tasvir ettiğin gibi güçlüler ile zayıflar olarak ikiye bölünseydi, "güçlüler yapabildiklerini yapar ve zayıflar katlanmak zorunda oldukları acıya katlanırlardı" (Tukidides) iddiası da geçerli olsaydı, öyle ki haksızlık yapmak ya da haksızlığa uğramaktan başka bir şık bulunmasaydı, yapmak yerine maruz kalmayı tercih etmek gerektiğini sen de benim gibi savunurdun. "Sen de düşünüyor olsaydın," "'sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değer değildir' görüşümü aynen paylaşıyor olsaydın", bu iddianın önkoşullarıdır.

Bildiğim kadarıyla, Yunan literatüründe neredeyse aynı sözcüklerle Sokrates'in sözlerini tekrarlayan yalnızca ikinci bir pasaj vardır. Parmenides'in en güçlü muhalifi ve muhtemeldir ki bu sıfatından ötürü Platon'un bir kere bile adını anmadığı Demokritos, fragmanlarından birinde, "haksızlık yapan haksızlığa uğrayandan daha talihsizdir (*kakodaimonesteros*)," (B45) diye yazar. Bu rastlantı dikkate değerdir çünkü Demokritos, Sokrates'ten ayrı olarak insan ilişkileriyle bilhassa ilgilenmemiş ama görünen o ki düşünme deneyimiyle epey meşgul olmuştur. Demokritos ayrıca şöyle söylemiştir: "Zihin (*logos*)", sakınmayı kolaylaştırır çünkü "kendi kendisinden (*auton ex heautou*) keyif almaya alışkındır" (B146). Salt ahlaki bir önerme olarak idrak etmeye meyilli olduğumuz şey, edimsel olarak düşünme deneyiminin kendisinden doğuyormuş gibi görünmektedir.

Bu da bizi ilkinin önkoşulu olan ikinci önermeye götürür. Bu ikincisi de son derece paradoksaldır. Sokrates bir olmaktan ve *buna bağlı olarak* da kendi kendisiyle uyumsuzluğa düşme riskini alamamaktan söz eder. Oysa kendisiyle özdeş, "A, A'dır" biçiminde olduğu gibi, tam anlamıyla ve kesin olarak *bir* olan herhangi bir

şey kendisiyle ne uyum ne de uyumsuzluk içinde olabilir; uyumlu bir ses yaratmak için en az iki ayrı ton gerekir. Göründüğüm ve başkaları tarafından görüldüğüm zaman elbette ben bir'imdir; aksi takdirde tanınamazdım. Ve diğerleriyle beraber olduğum ve kendimin neredeyse hiç bilincinde olmadığım sürece, diğerlerine göründüğüm gibi var olurum. Bana hemen hiç görünmesem bile bir anlamda kendim için de var olmamın tuhaf olgusunu *bilinç* (kelimesi kelimesine, "kendimle beraber bilmek") olarak adlandırırız. Bu olgu Sokratik "bir-olmak" mefhumunun göründüğü kadar sorunsuz olmadığına delalet eder; ben sadece diğerleri için değil, aynı zamanda kendim için var olurum, ayrıca bu ikinci durumda sadece bir olmadığım açıktır. Birliğim (*Oneness*) içine bir fark girmiştir.

Bu farkı başka veçheleri içinde biliriz. Şeyler çoğulluğu arasında varolan her bir şey, özdeşliği içinde olduğu şeyden ibaret değildir, diğer şeylerden farklıdır da; bu farklı olmak onun hakiki doğasına aittir. Onu tanımlamak amacıyla düşünce içinde kavramaya çalıştığımız zaman, bu başkalığı (*alteritas*) ya da farkı göz önünde bulundurmamız gerekir. Bir şeyin ne olduğunu söylerken ne olmadığını da mutlaka söyleriz; her belirlenim, Spinoza'nın dediği gibi, bir olumsuzlamadır. Yalnız kendisiyle ilişkili olarak aynıdır (*auto* [yani, *hekaston*] *heautō tauton*) "her bir kendisi için aynı")[47] ve saf özdeşliği içinde onun hakkında "bir gül bir güldür bir güldür bir gül" dışında bir şey söyleyemeyiz. Ama özdeşliğim içinde ben ("bir olan"), kendimle ilişki kuruyorsam durum kesinlikle bu değildir. Olduğum bu tuhaf şeyin fark oluşturmak için herhangi bir çoğulluğa ihtiyacı yoktur; "ben-benim" dediği zaman, farkı, kendi içinde taşımaktadır. Bilinçli olduğum, yani kendimin bilincinde olduğum sürece, ancak bir ve aynı olarak göründüğüm diğerleri için kendimle özdeşimdir. Kendim için, bu kendimin-bilincinde-olmayı ifadelendirirken, kaçınılmaz olarak bir-içinde-iki'yimdir; revaçta olan kimlik arayışının boşuna olması da bu nedenledir ve modern kimlik krizimiz ancak bilincin yitirilmesi koşuluyla çözümlenebilir. İnsan bilinci, şeylerin çoğulluğu içinde insana habitatı olarak verili görünüşler dünyasının öne çıkan nitelikleri olan farklılık ve başkalığın, aynı zamanda insan benliğinin varoluşunun hakiki koşulları

olduklarını telkin eder. Nitekim bu benlik, ben-benim, özdeşlik içindeki farkı görünen şeylerle değil bizatihi kendisiyle ilişki kurduğunda deneyimler. Sonradan Platon'un düşünmeyi kendimle benim aramdaki sessiz diyalog (*eme emautō*) olarak tanımlarken kullandığı bu ilk çatallanma olmadan, Sokrates'in kendimle uyumum hakkındaki önermesinde ön-varsaydığı bir-içinde-iki de olanaklı olmazdı.[48] Bilinç düşünmeyle aynı değildir; ama bilinç olmadan düşünmek de imkânsız olurdu. Düşünmenin kendi sürecinde edimselleştirdiği şey, bilinçte verili farktır.

Sokrates için, bir-içinde-iki'nin anlamı son derece basitti; düşünmek istiyorsanız düşünmenin diyaloğunu yürüten bu ikilinin formda olduğundan, aradaki ilişkinin güçlü olduğundan emin olmanız gerekir. Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak sizin için daha iyidir, çünkü mağdurla dost kalabilirsiniz; bir katilin dostu olmayı ve onunla beraber yaşamak zorunda kalmayı kim ister ki? Bunu bir katil bile istemez. Onunla ne tür bir diyalog yürütülebilir ki? Shakespeare vesilesiyle III. Richard'ın çok sayıda cürmün işlenmesinin akabinde kendi kendisiyle yürüttüğü diyalog bu anlamda en kusursuz örnektir:

> Neden korkuyorum ki? Kendimden mi?
> Başka kimse yok ki burada. Richard Richard'ı sever;
> Yani, ben benim. Burada bir katil var mı? Hayır.
> Evet, ben varım. Kaç o zaman. Kimden?
> Kendimden mi? Büyük nedeni olmalı. Niye?
> Öç alırım diye. Kendimden mi? Olmaz ki!
> Ben kendimi severim. Peki, niye severim?
> Kendime yaptığım bir iyilikten mi? Yo, hayır!
> Ne sevmesi! Nefret ederim ben kendimden;
> Yaptığım iğrenç işler yüzünden. Alçağın biriyim ben.
> Yok yok, yalan söylüyorum, değilim.
> Budala, kendin hakkında iyi konuş.
> Budala, dalkavukluk etme.*

* William Shakespeare, *III. Richard*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi 2004. (ç.n.)

Kişinin kendisiyle karşılaşmasının *III. Richard*'ınkine kıyasla ılımlı ve neredeyse zararsız, ayrıca hiç dramatik olmayan bir başka örneğini, tartışmalı Sokratik diyaloglardan birinde, *Büyük Hippias*'ta bulmak mümkündür (Bu diyalog Platon tarafından yazılmış olmamasına rağmen Sokrates'e ilişkin güvenilir bulgular sunabilir). Diyaloğun sonunda Sokrates, tam bir kuşbeyinli olduğunu belli eden muhatabı Hippias'a kendisiyle karşılaştırıldığında "ne kadar da bahtiyar bir talihli" olduğunu söyler, nitekim Sokrates eve gittiğinde onu orada bekleyen son derece sevimsiz bir kimseyle, "aynı evde yaşayan ve [onu] ısrarla sorguya çeken yakın bir akraba" ile karşılaşacaktır. Sokrates'in Hippias'ın kanaatlerini dillendirdiğini duyunca da, "sorular sormasından anlaşıldığı üzere 'güzel' kelimesinin anlamını bile bilmediği gün gibi açıkken, güzel bir yaşam tarzından dem vurmaktan utanıp utanmadığını" sorarak Sokrates'i iğneleyecektir (304). Başka bir ifadeyle, Hippias eve gittiği zaman yine bir olarak kalır; bilincini yitirmemiştir ama kendindeki farkı edimselleştirmek için de zerrece bir şey yapmayacaktır. Sokrates'e ya da onun yanı sıra III. Richard'a, gelince hikâye bambaşkadır. Onlar sadece başkalarıyla değil kendileriyle de fikir teatisinde bulunurlar. Buradaki önemli husus, birinin "öteki kimse", ikincisininse öteki "vicdan" olarak adlandırdığı şeyin ancak yalnız oldukları zaman mevcudiyet kazanmasıdır. Geceyarısı geçtiğinde ve Richard tekrar arkadaşlarının huzurunda olduğunda işler değişir:

> Vicdan dediğin şey güçlüler korksun diye icat edilmiş,
> Ama yalnız ödlekler ciddiye alır onu.*

Ve pazaryerini çok çekici bulan Sokrates bile bir başına kalacağı eve er geç dönmek ve kendi başınalık içinde öteki kimseyle karşılaşmak zorundadır.

III. Richard'dan yukarıdaki pasajı seçtim, çünkü Shakespeare "vicdan" sözcüğünü kullanmasına rağmen, burada onu alışılmış

* *A.g.e.*

bir tarzda kullanmaz. Dilin "bilinç" sözcüğünü "vicdan" sözcüğünden ayırması uzun zaman aldı, üstelik bazı dillerde, örneğin Fransızcada bu ayırma asla gerçekleşmedi. Ahlaki ya da hukuki konular bağlamındaki kullanımı uyarınca vicdanın tıpkı bilinç gibi içimizde mevcut olduğu farz edilir. Güya bu vicdan bize ne yapmamız gerektiğini ve nelerden pişman olmamız gerektiğini söyler; zaten *lumen naturale* (doğal ışık/aklın ışığı) ya da Kant'ın tanımladığı pratik akıl olarak yeni bir hal almadan önce, Tanrının sesiydi. Oysa Sokrates'in kimsesi evde bırakılmıştır, bu sebepten, bahsettiğimiz vicdandan son derece farklıdır; *III. Richard*'daki katillerin kendi vicdanlarından korkmaları gibi, Sokrates de bu kimseden bulunmayan bir şeyden korkar gibi korkar. Öyleyse buradaki vicdan sonradan akla gelen bir düşünce gibi görünür; Richard'ın durumunda bu düşünceyi uyandıran cürmün kendisidir, Sokrates'in durumunda ise sorgulanmamış kanaatlerdir ya da *III. Richard*'daki kiralık katillerin durumunda görüleceği üzere sonradan gelen bu tür düşünceler onların gelmesinden duyulan korkudan bizatihi uyanırlar. Bu vicdan, içimizdeki Tanrının sesi ya da *lumen naturale*'in aksine, hiçbir pozitif talimat vermez; Sokratik *daimonion*, Sokrates'in ilahi sesi bile, ona sadece neyi *yapmaması* gerektiğini söyler; Shakespeare'in ifade ettiği gibi, "durmadan sorun yaratır." İnsanın bu vicdandan korkmasına eve gitmesi *koşulu* ve gittiği zaman onu orada bekliyor olacak tanığın mevcudiyetini önceden sezmesi sebep olur. Shakespeare'in eserindeki katillerden biri şöyle söyler: "Bence hayatın tadını çıkarmak istiyorsan işine bak ve ondan uzak dur." Ve vicdandan uzak durmayı başarmak çok da güç değildir, bunun için kendi başınalığın düşünme olarak adlandırdığımız sessiz diyaloğunu asla başlatmamak, eve asla gitmemek ve hiçbir şeyi sorgulamamak yeterlidir. Söz konusu edilen kötülük ya da iyilik, zekâyla ya da aptallıkla ilişkili bir mesele değildir. "Kendisiyle kendisi arasındaki ilişki" (söylediklerimizi ve yaptıklarımızı bu ilişki içinde sorgulayarak inceleriz) nedir bilmeyen biri, kendiyle çelişmekten rahatsızlık duymaz, demek ki söylediklerine ve yaptıklarına açıklama getirme yeteneğinden ve isteğinden temelli mahrum kalacaktır; cürüm işlemekten de rahatsızlık duymaya-

caktır, nihayetinde cürmü işledikten hemen sonra unutacağından emin olabilir.

Düşünmek bilinçte verili farkın edimselleştirilmesi olarak insan yaşamının bir gereksinimine karşılık geldiği, bilişsel olmayan, uzmanlıkla ilintisiz anlamında, az sayıda kişinin ayrıcalığı değil herkesin hep var olan yetisidir; aynı durumdan ötürü, düşünme yetersizliği de beyin gücünden yoksun birçoğunun "ayrıcalığı" olamaz. Olanağını ve önemini ilk olarak Sokrates'in keşfettiği kendi kendiyle ilişkiden kaçınan –bilim insanları, akademisyenler ve düşünsel alanda çalışan diğer uzmanlar da dahil– herkes için hep var olan bir olasılıktır bu. Biz burada dinin ve edebiyatın uzlaşmaya çalıştığı kötücüllükle değil kötülükle ilgilendik; günahla, yaptıklarını genellikle kıskançlıkları ve garezleri dolayısıyla yapan ve edebiyatta negatif kahramanlar olarak yerlerini alan büyük hainlerle değil, kendilerine mahsus hiçbir gerekçeleri olmayan, dolayısıyla da sonsuz kötülük yapmaya muktedir kötücül olmayan insanı irdeledik. Zalimin geceyarısı çıkagelen sorgucusuyla bu figür asla karşılaşmaz.

İnsana "durmadan sorun yaratan" vicdan, düşünen benlik ve onun deneyimi bakımından bir yan etkidir. Ve toplumun geneli için olağanüstü durumlar haricinde marjinal bir mesele olarak kalır. Sonuçta düşünmenin kendisi topluma pek fayda sağlamaz, bilgi ihtiyacı içinde araçsallaştırılıp başka amaçlar için kullanıldığı haliyle çok daha faydalıdır. Düşünmenin kendisi değer yaratmaz, "iyinin" ne olduğunu ilk ve son olarak keşfetmeyecektir, üstelik kabul gören davranış kurallarını doğrulamaktan ziyade, onların çözülmesine neden olur. Düşünmenin politik ve ahlaki ehemmiyeti sadece tarihteki ender anlarda ortaya çıkar, öyle anlardır ki bunlar, "Nesneler parçalanır; mihrak dayanamaz;/ En iyinin inancı eksiktir büsbütün, en kötüyse/ Şehvetli bir yoğunlukla dopdolu."*

Düşünmek bu tür anlarda politika açısından marjinal bir iş olmaktan çıkıp politik bağlam içinde yer edinir. İnsanların çoğunun düşüncesizce çoğunluğun yaptıklarına ve inandıklarına kapılıp

* Arendt bu dizeleri William Butler Yeats'in *Second Coming* [*İkinci Geliş*] şiirinden alıntılıyor. İsmail Haydar Aksoy'un çevirisinden alınmıştır. (ç.n.)

sürüklendiği dönemlerde, düşünen insanlar artık gizli kalmaz ve açığa çıkarlar, çünkü katılımı reddetmeleri göze batar ve onları görünür kılar; reddiyeleri eyleme dönüşmüştür. Düşünmenin barındırdığı arındırma unsuru, Sokrates'in sınanmamış kanaatlerin –değerler, doktrinler, teoriler, hatta inançlar– içerimlerini ortaya çıkaran ve böylelikle onları yok eden ebeliği, dolaylı olarak politiktir. Çünkü söz konusu yok etme ediminin başka bir insani yeti üzerinde, büyük ölçüde haklı olarak insanın düşünsel yetenekleri arasında en politik olanı dediğimiz yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. Yargılama yetisi, tikelleri hem öğretilebilen hem de öğrenilebilen ve eninde sonunda alışkanlık halini alan, dolayısıyla da yerlerini başka alışkanlıklar ve kurallara bırakabilen genel kurallar altında toplamadan değerlendirme yetisidir. Tikelleri yargılama yetisi (Kant'ın keşfettiği gibi), "bu yanlıştır", "bu güzeldir" vs. diyebilme yeteneği, düşünme yetisiyle aynı değildir. Görülmezlerle, bulunmayan şeylerin temsilleriyle uğraşan düşünmenin tersine, yargı her zaman tikellerle, el altındaki şeylerle ilgilenir. Yine de bu iki yeti, bilinç ile vicdanın birbirine bağlı olmasına benzer şekilde birbiriyle ilişkilidir. Düşünmek, yani, sessiz diyaloğun bir-içinde-iki'si, özdeşliğimizin bilinçte verili farkını edimselleştiriyor ve bunun sonucunda bir yan ürün olarak vicdanı doğuruyorsa, yargılamak da düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olmakla birlikte düşünmeyi gerçekleştirir, onu hiçbir zaman yalnız olmadığım ve düşünmeye zaman ayıramayacak kadar meşgul olduğum görünüşler dünyasında belirgin kılar. Düşüncenin rüzgârının tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğidir. Bıçağın kemiğe dayandığı ender anlarda, bu yeteneğin felaketleri önlemesi de gerçekten mümkündür, hiç değilse benim felaketimi kendim için önler.

1971

II

YARGI

Little Rock Üzerine Düşünceler

Giriş

Irksal ayırmanın kaldırıldığı bütünleşmiş eğitime henüz geçmiş bir okuldan evine dönen siyahi [*negro*] bir kız çocuğunun gazetelerde yer alan fotoğrafı, düşüncelerim için hareket noktası oldu. Fotoğraftaki kızı beyaz çocukların oluşturduğu bir güruh taciz ediyordu, babasının beyaz arkadaşlarından biri de ona mukayyet olmaya çalışıyordu; durumdan duyduğu rahatsızlık apaçık biçimde kızın yüzüne yansımıştı. Bu fotoğraf durumu kısa ve öz olarak anlatan bir tasvir mahiyetindeydi çünkü kadraj içinde görünenler, çocuklar da dahil, federal mahkemenin kararının doğrudan muhataplarıdır. İlk sorum, "siyahi bir anne olsam nasıl davranırdım?" oldu. Yanıtımsa şu: Çocuğumu istenmediği bir gruba zorla dahil olmak istiyormuş gibi gösterecek koşullara asla maruz bırakmazdım. Psikolojik olarak, istenmeyen olma durumu (tipik bir sosyal çıkmaz), ulu orta uygulanan zulme (politik bir çıkmaz) katlanmaktan daha zordur çünkü kişisel gurur söz konusudur. Gurur derken "siyahi olmaktan gurur duymak" ya da Yahudi, Anglosakson Protestan vs. olmaktan gururlanmak mealinde bir şey söylemek istemiyorum. Doğumumuzla beraber kazara edindiğimiz kimliğimizin

verdiği o doğal, öğretilmemiş aidiyet duygusunu kastediyorum. Kıyaslamayan, aşağılık ya da üstünlük komplekslerini tanımayan gurur, kişisel bütünlük için elzemdir. Gururu zulümle zedelemek zordur, oysa bir grubun sınırlarını ondan çıkmak için zorlarken bir diğerininkini de ona girmek için zorladığınızda, gururunuzu kaybetmeniz çok daha olası hale gelir. Güney'de yaşayan siyahi bir anne olsaydım, Yüksek Mahkeme'nin iyi niyetli kararının çocuğumu kaçınılmaz olarak önceki konumundan daha küçültücü bir konuma düşürdüğüne kanaat getirirdim.

Dahası, bir siyahi olsaydım, eğitimde ve okullarda ırksal ayırmayı kaldırma girişiminin, aslında, sorumluluğu yetişkinlerin omuzlarından alıp çocuklara yüklediğini, üstüne üstlük bunun hiç de adilane olmayan bir yolla kotarıldığını hissederdim. Ayrıca, bütün bu girişimin esas meseleden kaçınmaya yönelik bir çabaya da delalet ettiğine kani olurdum. Esas mesele ülke yasaları önünde eşitliktir ve ayırma yasaları bu eşitliği ihlal eder. Ayırma yasalarının, yani ayırmayı dayatan yasaların bu ihlali gerçekleştirdiğini söylüyorum, çocukların eğitimine ilişkin sosyal gelenekleri ve âdetleri kastetmiyorum. Mesele çocuklarımın eşit derecede iyi eğitim alma hakkını elde etmelerinden ibaretse, onlara fırsat eşitliği sağlamak için çabalamaksa, siyahi çocukların okullarının iyileştirilmesi için ya da okul notları halihazırda beyazların okullarına gitmelerine elveren siyahi çocuklara yönelik özel sınıfların acilen kurulması için mücadele etmem niçin talep edilmedi ki? Tartışılmaz haklarım –seçme hakkım ve bu hakkım dahilinde yasal himaye altına alınmam, evleneceğim kişiyi özgürce seçme hakkım ve evliliğimin korunması (elbette birilerinin eniştesi* olmak için evlenmeye çalışanların korunmasını kastetmiyorum) ya da fırsat eşitliğine sahip olma hakkım– için açık bir kavga vermeye çağrılmam gerekirken, bir sosyal yükseliş vakasına bulaşmış gibi hisse-

* *Sorumluluk ve Yargı*'nın [*Responsibility and Judgment*] İngilizce basımının editörü Jerome Kohn'un notu: Arendt burada "enişte" sözcüğünü bir eleştirmeninin ırklar arası evlilik karşıtı yasalara ilişkin konumunu yanlış anlamasına istinaden kullanıyor. Arendt'e göre bu yasalar anayasaya aykırıydı ve Yüksek Mahkeme'nin bunları hükümsüz kılması icap ediyordu. (ç.n.)

derdim. Ve durumumu iyileştirmek için bizzat bu yolu seçtiysem eğer, bu yükselişi kesinlikle kendi başıma, idari makamlardan yardım almaksızın gerçekleştirmeyi tercih ederdim. Kuşkusuz ki, dirseklerimle ite kaka yol açmak bile tümüyle benim tasarrufumda değildir. Kendime saygın bir hayat sağlamak ya da ailemin yaşam standardını yükseltmek için böyle yapmaya kimi zaman mecbur kalırım. Yaşam çok çekilmez olabilir, ama beni neye zorlarsa zorlasın –ve beni erişimime kapalı muhitlere parayla girmeye zorlamadığı gayet açıktır–, sırf sosyal gerekçelerle değil, mecburiyetten, dirimsel gereksinimlerimden dolayı hareket ettiğim ölçüde, kişisel bütünlüğümü koruyabilirim.

İkinci sorum ise şuydu: Güney'de yaşayan beyaz bir anne olsaydım ne yapardım? Yine ilk işim, çocuğumun okul bahçesindeki politik bir savaşa sürüklenmesini engellemeye çalışmak olurdu. Ayrıca bu tür köklü değişimler hakkındaki fikirlerim ne olursa olsun, bunlar için benim de rızamın alınmasının bir gereklilik olduğunu düşünürdüm. Çocuğumun bir vatandaş olacağını öngördüğü ölçüde, hükümetin onun eğitiminde payı olduğunu onaylardım, ama hükümetin bana çocuğumun kiminle beraber öğrenim göreceğini söyleme hakkına sahip olduğunu reddederdim. Ebeveynlerin, çocukları birer yetişkin olana dek bu tür konulara onların adına karar verme hakkı sadece diktatörlüklerde hiçe sayılır.

Ama Güney'deki durumun ırksal ayırmanın kaldırıldığı bütünleşmiş eğitimle maddi olarak ilerleme kaydedeceğine büyük ölçüde ikna olmuş olsaydım, –belki Quakerlar* ya da onlarla benzer düşünen başka bir vatandaş topluluğunun yardımıyla– hem beyaz hem de beyaz olmayan çocukların okumaya beraber devam edeceği yeni bir okul örgütlemeye çalışırdım. Bu okulu bir pilot proje olarak hayata geçirir ve onun aracılığıyla diğer beyaz ebeveynleri yaklaşımlarını değiştirmeye ikna etmeye çalışırdım. Hiç kuşku yok ki, bunları yapmam durumunda, esasında politik olan

* "Dostlar Toplumu" olarak da bilinen Quakerlar ilk olarak 17. yüzyılda İngiltere'de kurulmuş bir Hıristiyan mezhebidir. Mevcut Hıristiyan mezheplerinin geleneksel yöntemlerinden hoşnut olmayan Quakerlar Kutsal Ruh'la doğrudan iletişime, iç ses ve ışığa inanıyorlardı. (ç.n.)

bir savaş için yine çocuklardan faydalanmış olurdum, ama hiç değilse okuldaki tüm çocukların ebeveynlerinin rızası ve katkısıyla orada olduklarını garanti ederdim; evle okul arasında hiçbir ihtilaf doğmazdı, ancak ev ve okulun sokakla ihtilafa düşmesi mümkün olabilirdi. Şimdi de, biz girişimimizi gerçekleştirirken, ırksal ayırmanın kaldırıldığı bütünleşmiş eğitime karşı olan Güneyli vatandaşların da örgütlendiklerini ve hatta eyalet yetkililerini tasarladığımız okulun açılması ve işletilmesini engellemeleri için ikna ettiklerini farz edelim. Benim görüşüm, federal hükümetin konuya müdahil olmak üzere tam da bu noktada çağrılması gerektiği yönünde. Zira burada yine, resmî makamların uyguladığı açık bir ırksal ayırma vakasıyla karşı karşıya kalmış olurduk.

Bu da bizi üçüncü soruma götürüyor. Kendime şöyle sordum: Güneyli yaşam biçimi denen şeyi, renk sorunu hususunda Amerikan yaşam biçiminden ayırt eden tam olarak nedir? Ve elbette yanıt basittir; ırksal ayrımcılık ve ayırma bütün ülkede kuralken, sadece Güney eyaletlerinde yasalarla uygulanır. Dolayısıyla, Güney'deki durumu değiştirmek isteyen kim olursa olsun idrak etmelidir ki, bu değişimi evlilik yasalarını kaldırmadan ve oy hakkının özgür kullanımını sağlamak için müdahalelerde bulunmadan başarmak olanaklı değildir. Bu kesinlikle akademik bir sorun değildir. Kısmen anayasal ilkeyle ilgili bir meseledir ki bu ilke, tanımı gereği çoğunluk kararlarının ve uygulanabilirliğin ötesindedir; meselenin bir diğer veçhesi de hiç kuşkusuz vatandaşların haklarıyla ilgilidir, ordudayken Avrupalı kadınlarla evlenen yaklaşık yirmi beş siyahi Teksaslı adamın, Teksas yasalarına göre suç işlemiş sayıldıkları için eve dönememeleri bu bağlamda örnek verilebilir.

Amerikalı liberallerin evlilik yasaları sorununa temas etmek konusundaki isteksizlikleri, elverişliliğe atıf yapmak için fırsat kollamaları ve zaten bu konuyla siyahilerin de hiç ilgilenmediklerini vurgulayarak tartışmanın yönünü değiştirme gayretkeşlikleri, kendilerine tüm dünyanın bildiği üzere Batı Yarımkürenin en zalim mevzuatı hatırlatıldığında duydukları mahcubiyet; işte bütün bu saydıklarım akla eskileri getiriyor. Cumhuriyetin kurucularının Jefferson'ın tavsiyesine uymayıp kölelik ayıbını kaldır-

mamak için ayak sürüdükleri zamanları anımsatıyorlar. Jefferson da pratik sebeplerden ötürü pes etmişti, yine de mücadelenin ardından sarf ettiği sözlerden anlaşılacağı üzere hâlâ yeterince politik bilinç sahibiydi: "Tanrının adil olduğunu düşündüğüm zaman titriyorum." Siyahiler, hatta beyazlar için değil, Cumhuriyetin kaderi için titriyordu, zira Cumhuriyetin en hayati ilkelerinin tam da başlangıcında ihlal edildiğinin farkındaydı. Bu ülkenin tarihindeki kökensel suçun baki kalmasına ayrımcılığın ve toplumsal ayrıştırmanın herhangi bir biçimi değil, mevcut ırkçı mevzuat sebep olmuştur.

Eğitim ve politika hakkında son bir söz. Çocukları geleceğin ruhuyla eğiterek dünyanın değiştirilebileceği fikri, Antikiteden beri politik ütopyaları karakterize eden özelliklerden biri olmuştur. Bu fikrin barındırdığı sorun hep aynıdır; hayata geçirilebilmesi için çocukların ailelerinden gerçekten koparılmaları ve devlet kurumlarında yetiştirilmeleri ya da okulda aşılanan fikirlerle ebeveynlerinin aleyhine döndürülmeleri gerekir. Tiranlıklarda aynen böyle olur. Öte yandan, kamu yetkilileri kendi müphem emellerinin ve öngörülerinin sonuçlarını göze alma kararlılığını sergilemekten acizse, eğitimsel deney en iyi ihtimalle sonuçsuz kalır; en kötü ihtimalleyse, bazı temel haklarından mahrum edilmiş hisseden ebeveynler ile çocuğu kışkırtır ve düşmanlaştırır. Mevcut yönetimin eğitim ve devlet okullarına dayandırılmış bir medeni haklar mücadelesini görev edinmesine neden olan Yüksek Mahkeme kararının ardından Güney'de meydana gelen olaylar silsilesi (sanki tüm müdahil taraflar yeniliklerin yapıldığı bahanesiyle hiçbir şey yapılmadığının gayet farkındaymış gibi) bir beyhudelik duygusundan ve gereksiz alınganlıklardan başka bir şeye yol açmadı.

I

Little Rock'ta vuku bulan olayların tüm dünya kamuoyunda böylesine büyük bir yankı uyandırması ve Amerikan dış politikası önünde büyük bir engel teşkil etmesi bir talihsizlik ve hatta

adaletsizliktir (ama asla gerekçesiz değildir). Zira İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri bu ülkeyi bunaltan problemlerin (güvenlik histerisi, bolluk ekonomisini gereksizin ve anlamsızın gerekli ve üretkeni neredeyse sildiği bir piyasaya dönüştüren aşırı refah), ayrıca kitle kültürü ve kitle eğitimi gibi sadece Amerika'yı değil modern toplumun genelini karakterize eden daim zorlukların tersine, ülkenin siyahi nüfusuna yönelik tavrının kökü yalnızca Amerikan geleneğine dayanır. Renk sorunu, Amerika'nın tarihindeki büyük bir cürmün sonucunda doğmuştur ve ancak Cumhuriyetin politik ve tarihsel çerçevesi içinde çözümlenebilir. Amerikan tarihi ve politikası açısından bakıldığında, bu sorunun dünya meseleleri içerisinde önemli bir yer edinmiş olması tesadüften ibarettir; zira dünya politikası içerisinde ırk probleminin doğması Avrupa uluslarının emperyalizminin ve sömürgeciliğinin, yani, Amerika'nın hiçbir zaman dahil olmadığı o büyük cürmün sonucudur. Trajik olan şudur ki, ABD içerisinde çözümsüz kalan ırk probleminin ABD'ye maliyeti, bir dünya gücü olmanın avantajlarından yararlanamamak olabilir.

Tarihsel ya da başka bazı sebeplerden dolayı, siyahiler sorununu Güney'le özdeşleştirme alışkanlığı içindeyiz, ama aramızda yaşayan siyahilerle bağlantılı çözümlenmemiş problemler, kuşkusuz ki sadece Güney'i değil tüm ülkeyi ilgilendiriyor. Irkla ilgili diğer tüm sorunlar gibi, mevcut sorun da, güruhları baştan çıkaran bir cazibe kaynağı olması itibarıyla etrafında güruh ideolojisinin ve güruh örgütlenmesinin kristalize olmasına elveren merkezi bir nokta olarak iş görüyor. Sorunun bu veçhesi, geleneklere daha bağlı Güney eyaletlerindeki tezahürlerine kıyasla, Kuzey'in şehir merkezlerinde bir gün çok daha tahripkâr bir nitelik kazanabilir. Son yıllarda gözlemlendiği üzere, Güney şehirlerindeki siyahilerin sayısı azalırken, Güney dışındaki şehirlerde siyahi nüfusun aynı oranda artması, bu ihtimali bilhassa kuvvetlendiriyor. ABD Avrupai anlamda bir ulus-devlet değildir, hiçbir zaman da olmamıştır. Politik yapısının temeli, homojen bir nüfustan ve ortak bir geçmişten daima bağımsız olmuştur ve halihazırda bağımsızdır. Bu bir ölçüde Güney için daha az geçerlidir, zira Güney nüfusu daha homojendir, ayrıca ülkenin

geri kalan bölümleri arasında hiçbiri köklerine onun kadar güçlü tutunmaz. William Faulkner, Güney ile Washington arasındaki bir ihtilafta, en nihayetinde bir Mississippi vatandaşı olarak hareket edeceğini kısa süre önce beyan ettiğinde, sanki bu Cumhuriyetin bir vatandaşı olarak değil de Avrupa ulus-devletlerinden birinin bir mensubu gibi seslenmişti. Ancak Kuzey ile Güney arasındaki bu fark hâlâ belirgin olsa da, Güney eyaletlerinde endüstrileşmenin yaygınlaşmasıyla birlikte kaybolmaya mahkûmdur ve hatta bugün bazılarında artık hiçbir rol oynamamaktadır. Ülkenin her bölümünde, çok sayıda milliyetin mevcut olduğu Doğu'da ve Kuzey'de bile, homojen bir nüfusu olan Güney'den daha az olmayacak ölçüde, siyahiler "görünürlükleri" dolayısıyla göze çarparlar. Onlar tek "görünür azınlık" değildir, ama en görünür azınlıktır. Bu anlamda, bir bakıma, tüm azınlıkların her zaman en "işitilebilir" kesimini oluşturan, dolayısıyla da zenofobik duygular uyandırmaları en muhtemel yeni göçmenlere benzerler. Ama bu işitilebilirlik ancak bir nesil boyunca sürer ve sonrasında ona ender rastlanır, oysa siyahilerin görünürlüğü değiştirilemez ve kalıcıdır. Bu önemsiz bir konu değildir. Kendilerini görünen ve işitilebilen olarak açığa vuramayan şeylerin hiçbir önem taşımadıkları kamusal alanda, görünürlük ve işitilebilirlik had safhada önemlidir. Bunların sadece dış görünüşler olduğunu savunmak soruyu yanıtlamaktan kaçınmaktır. Nitekim herkesin önünde "görünen" elbette ki görünüşlerdir, manevi özellikler, kalbin ve zihnin yetenekleri, ancak onlara sahip kişinin kendi isteğiyle onları sergilemesi, pazaryerinin sahne ışığının altına yerleştirmesi kaydıyla politiktirler.

Amerika Cumhuriyeti tüm vatandaşlarının eşitliği üzerine temellenmiştir, yasa önünde eşitlik tüm modern anayasal hükümetlerin vazgeçilemez ilkesi olmuştur ama böylesi bir eşitlik, diğer yönetim biçimlerine kıyasla bir Cumhuriyetin politik yaşamında çok daha önemlidir. Dolayısıyla, mevzubahis husus sadece siyahi nüfusun esenliği değil, en azından uzun vadede, Cumhuriyetin hayatta kalabilmesidir. Tocqueville, Amerikan demokrasisinin temel "yasasını" fırsat eşitliği ve eşit koşulların, buna ilaveten de hakların eşitliğinin oluşturduğunun ayırdına bir yüzyıl önce varmış ve

eşitlik ilkesine içkin ikilemlerin ve çapraşıklıkların günün birinde Amerikan yaşam tarzının karşısına en büyük zorluk olarak çıkacağını öngörmüştü. Eşitlik, Amerika'ya özgü en kapsamlı formuyla, doğası ve kökeni gereği farklı olanları eşit kılan muazzam bir güce sahiptir; ülke, kıyılarına sürekli olarak akın etmiş göçmen dalgalarına rağmen temel özdeşliğini ancak bu güç sayesinde muhafaza edebilmiştir. Fakat eşitlik ilkesinin Amerikan formu dahi mutlak bir güce sahip değildir; doğal, fiziksel karakteristiklerin farklılıklarını eşitleyemez. Bu sınıra eşitsizliği besleyen ekonomik ve eğitimsel koşullar düzeltildiğinde varılır, ama o kritik dönemeçte, tarih öğrencilerinin iyi bildiği tehlike noktası beliriverir: İnsanlar her bakımdan daha eşit olduğunda, eşitlik toplumun dokusunun bütününe yayıldıkça, farklılıklar insanların iyiden iyiye zoruna gitmeye başlayacak, görünümleri ve doğaları gereği diğerlerine benzemeyenler iyice göze batacaktır.

Dolayısıyla da siyahiler için sosyal, ekonomik, eğitimsel eşitlik sağlamanın, bu ülkedeki renk problemini hafifletmeyip şiddetlendirmesi son derece muhtemeldir. Elbette bunun illa böyle olması gerekmez ama böylesi doğal olurdu, olmaması ise şaşırtıcı. Tehlike noktasına henüz varmadık, ama yakın gelecekte oraya varacağız, bize açıkça o noktayı işaret eden bazı gelişmeler şimdiden gerçekleşti. Gelecekteki sorunlara dair farkındalık, on beş seneden fazladır ne mutlu ki büyük ölçüde siyahilerin lehine olan gidişatın tersine çevrilmesini savunmayı gerektirmiyor elbet. Ama hükümet müdahalelerinin sabırsızca ve tedbirsizce değil ihtiyat ve itidal eşliğinde yapılmasını savunmayı gerektiriyor. Yüksek Mahkeme'nin devlet okullarında ırksal ayırmanın kaldırılmasını uygulama kararından bu yana, Güney'deki genel durum kötüye gitmiştir. Son olayların da gösterdiği üzere, federal hükümetin siyahilerin medeni haklarına riayeti sağlamasından kaçınmak artık olanak dahilinde olmasa bile, görünen o ki koşullar, bu tür müdahalelerin ülke yasasının ve Cumhuriyet ilkesinin önem arz ettiği belli başlı birkaç örnekle sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Buna bağlı olarak da, genel olarak nelerin önem arz ettiğini ve kamusal eğitimin öncelik olup olmadığını sormak gerekir.

Hükümetin medeni haklar programı çerçevesinde öne çıkan büsbütün farklı iki nokta daha var. Öncelikle, siyahi nüfusun oy hakkı yeniden teyit ediliyor, bu hak Kuzey'de tabiidir, Güney'de ise asla değildir. Program ayrıca ırksal ayırma sorununu ele alıyor. Bu sorun tüm ülkede somut bir olgudur, ayrıca sadece Güney eyaletlerinde ayrımcı mevzuatla ilintili bir durumdur. Güney genelindeki mevcut kitlesel direniş, ırksal ayırmanın kaldırılmasının dayatılmasının bir sonucudur, siyahilerin oy verme hakkının yasal olarak uygulanmasından kaynaklanmamıştır. Virginia'da yapılan bir kamuoyu yoklamasına göre, vatandaşların %92'si okullarda ırksal ayırmanın kaldırılmasına ve bir arada eğitime geçilmesine tamamen karşıydı, %65'i bu koşullar altında kamusal eğitimden vazgeçmeye hazırdı, %79'u ise Yüksek Mahkeme kararını bağlayıcı olarak kabul etmekle yükümlü olduğunu reddediyordu. Bu sonuçlar durumun ne kadar vahim olduğunu gözler önüne seriyor. Burada korkutucu olan, bir arada eğitime karşı gelen %92 değildir, zira Güney'deki ayrım hattı hiçbir zaman ırksal ayırmanın lehinde ve aleyhinde olanlar arasında inşa edilmemiştir –aslına bakılırsa, bu anlamda zıtlaşan muhalifler hiçbir zaman var olmamıştır–, ama bu veri, yasalara saygılı vatandaşlıktan ziyade güruh hâkimiyetini tercih edenlerin oranını gösterir. Güney'de liberaller ve ılımlılar olarak adlandırılanlar gerçekte sadece yasalara saygılı vatandaşlardır ve onlar gitgide azalarak %21'lik bir azınlığa dönüşmüştür.

Bu bilgiyi ortaya sermek için herhangi bir kamuoyu yoklaması gerekmiyordu. Little Rock olayları yeterince aydınlatıcıydı; alışılmamış uygunsuz davranışlar sergileyen Vali Faubus'u başgösen huzursuzlukların sorumlusu olarak göstermek isteyenler, Arkansas'ın iki liberal senatörünün dokunaklı sessizliğine kulak vererek bu yanılgıdan sıyrılabilirler. Üzücü gerçek, şehrin yasalara bağlı vatandaşlarının sokakları güruha terk etmeleriydi, siyahi çocukların okula güvenli bir şekilde ulaştıklarından emin olmanın kendi görevleri olduğunu ne yazık ki beyaz vatandaşlar da siyah vatandaşlar da düşünmemişlerdi. Yani, yasalara bağlı Güneyliler, güruh hâkimiyetine karşı yasaya riayetin sağlanmasının ve çocukların yetişkin çetecilere karşı korunmasının kendi üstlerine vazife

olmadığına zaten federal asker birliklerinin gelişinden önce karar vermişlerdi. Diğer bir deyişle, birliklerin gelişinin pasif direnişi kitlesel direnişe çevirmek dışında pek bir etkisi olmamıştı.

Zorunlu bütünleşmenin zorunlu ırksal ayırmadan daha matah bir şey olmadığını, sanırım yine Bay Faulkner dile getirmişti ve söyledikleri kesinlikle doğruydu. Daha en başta Yüksek Mahkeme'nin ırksal ayırmayı kaldırma konusunu ele alabilmesine olanak tanıyan, ırksal ayırmanın Güney'de toplumsal bir meseleden ibaret olmaması, nesillerden beri aynı zamanda hukuki bir mesele olmasıdır. Hatırlanması gereken kritik nokta, ırksal ayırmanın sosyal geleneğinin değil, bu geleneğin *hukuksal olarak uygulanmasının* anayasaya aykırı olduğudur. Bu mevzuatı yürürlükten kaldırmanın çok önemli olduğu gün gibi açıktır ve Medeni Haklar Beyannamesi'nin* oy kullanma hakkıyla ilgili bölümüne karşı güçlü bir muhalefet yürütmeye hiçbir Güney eyaleti cüret edememiştir. Aslında, Medeni Haklar Beyannamesi, anayasaya aykırı mevzuat hususunda yeterince yol alamamıştır, zira Güney eyaletlerinin en zalim yasasını, ırklar arası evliliği ceza gerektiren bir suça çeviren yasayı olduğu gibi bırakmıştır. Kişinin evleneceği kişiyi özgürce seçme hakkı temel bir insan hakkıdır, hatta bu hakka kıyasla, "ırksal ayırmanın kaldırıldığı bir okula gitme hakkı, kişinin derisinden ya da renginden ya da ırkından bağımsız olarak, otobüste seçtiği yere oturma hakkı, herhangi bir otele ya da rekreasyon alanına ya da eğlence yerine girme hakkı" gerçekten de ikincildir. Politik haklar bile, örneğin oy kullanma hakkı, Anayasada ayrıca sıralanmış hakların neredeyse tamamı, Bağımsızlık Bildirisi'nde beyan edilen "yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişmek" gibi en vazgeçilemez insan haklarının yanında ikincil önemde kalır. Halbuki yuva kurma ve evlenme hakkı kesinlikle vazgeçilemez haklar kategorisine aittir. Bu hakların ihlal edildiği gerçeği Yüksek Mahkeme'nin dikkatine sunulmuş olsaydı, elbette daha büyük önem arz ederdi; ama Mahkeme ırklar arası evlilik karşıtı yasala-

* Arendt, Başkan Dwight D. Eisenhower tarafından imzalanan 1957 Medeni Haklar Yasası'nı kastediyor. Bu yasa ılımlı addedilse de, oy hakkını ihlal edenler aleyhinde önemli hükümler barındırıyordu. (ç.n.)

rın anayasaya aykırı olduğuna hükmetmiş olsaydı bile, insanları ırkların karıştığı evlilikler yapmaya zorlamak şöyle dursun, bu tür evlilikleri destekleme zorunluluğu dahi duymayacaktı.

Fakat işin en ilginç kısmı, federal hükümetin ırksal ayırmayı kaldırma sürecini başlatmak için, o kadar yer arasından, devlet okullarını seçmesiydi. Bu kararın, yetişkinlerin nesillerden beri çözemediklerini itiraf ettikleri bir problemin halledilmesinin sorumluluğunu siyah ve beyaz çocuklara yüklemek anlamına geldiğini görmek için, çok geniş bir hayal gücüne gerek yoktu. Tüm ülkede gazetelerde ve dergilerde yeniden basılan sayısız kopyasıyla ayyuka çıkan fotoğraf, babasının beyaz bir arkadaşının eşliğinde okuldan yürüyerek ayrılan siyahi kızın, suratlarını buruşturan alaycı bir gençler güruhu tarafından neredeyse bedensel temas noktasında taciz edildiğini ifşa ediyordu. Belli ki bir kahraman olması kızdan talep edilmişti, oysa görünen o ki kızın namevcut babası da, NAACP* temsilcileri de kahraman olmaya çağrılmış hissetmemişlerdi. Beyaz gençler ya da gelecekte şimdiki gaddarlıklarını aşmayı başaracak bir kısmı için, ilk gençliklerinin suçunu en sert şekilde sergileyen bu fotoğrafı unutmak zor olacaktır. Bu fotoğraf bana ilerlemeci eğitimin fantastik bir karikatürü gibi görünmüştü; sanki yetişkinlerin otoritelerini ortadan kaldıran bu eğitim, yetişkinlerin çocuklarını hayata getirdikleri dünyaya karşı sorumlu olduklarını zımnen inkâr ediyor, çocuklarını bu dünyada yönlendirmenin onların görevi olmadığını imliyordu. Dünyayı değiştirmeleri ya da iyileştirmeleri için çocuklardan medet umduğumuz noktaya geldik mi gerçekten? Politik savaşlarımızın mücadelesini okul bahçelerinde mi vermek istiyoruz?

Irksal ayırma yasasının uyguladığı ayrımcılıktır ve ırksal ayırmanın kaldırılmasıyla ancak ayrımcılık uygulayan yasalar kaldırılır; böylelikle ayrımcılık yok edilemez ve toplumda eşitlik sağlanamaz, ama bu yolla politik topluluk içinde eşitlik uygulanabilir ve uygulanmalıdır da. Zira eşitliğin kökeni politik topluluğa dayanır,

* Siyahilerin Gelişimi için Ulusal Birlik [*National Association for the Advancement of Colored People*]. (ç.n.)

geçerliliği ise kesinlikle politik alanla sınırlıdır. Sadece orada hepimiz eşitizdir. Modern koşullar altında, bu eşitliğin en önemli tecessümü oy kullanma hakkıdır; bu hak en ayrıcalıklı vatandaşların yargı ve kanaatlerinin, neredeyse hiç eğitim almamış olanların yargıları ve kanaatleriyle aynı değerde olduğunu öngörür. Seçilme yeterliliği, seçilme hakkı, yine her vatandaşın vazgeçilemez hakkıdır; ama burada eşitlik şimdiden sınırlıdır, her insanın varlığı sayısal eşitlik içinde kelimenin düz anlamıyla bir'e indirgendiği için, seçimler adayın farkını kanıtlamasını gerektirir; seçilmenin şartı salt eşitliktir ama oyları kazanmak için farklılaşmak ve nitelendirilebilmek gerekir.

Bununla birlikte, seçilmeyi başarmak için gereken politik farklılıklar, diğer farklılıkların (örneğin profesyonel uzmanlık, mesleki yeterlilik ya da sosyal ve entelektüel ayrım) aksine, eşitler arasında eşit olmakla o kadar yakından ilgilidirler ki, onların birilerine özgü oldukları asla söylenemez, tüm seçmenlerin, sırf insan varlıkları olarak değil vatandaşlar ve politik varlıklar olarak sahip olmak istedikleri aynı sıfatlardır bunlar. Bu nedenle, demokrasilerde, resmî görevlilerin özellikleri daima seçmenlerin özelliklerine bağlı olur. Demek ki seçilme yeterliliği, oy kullanma hakkının doğal ve zorunlu sonucudur; temelde herkesin eşit olduğu şeylerde ayırt edilme fırsatının herkese tanındığı anlamına gelir. Kesin konuşmak gerekirse, oy hakkı ve seçilme yeterliliği yegâne politik haklardır ve modern demokrasilerde vatandaşlığın özünü oluştururlar. Öteki tüm sivil ya da insan haklarının aksine, yerleşik yabancılara bu haklar tanınamaz.

Eşitlik politik topluluk için neyse (onun en derininde yatan ilke), ayrımcılık da toplum için odur. Toplum, modern çağın başlangıcından itibaren birçokinsanın hayatlarının büyük bir kısmını içinde geçirdikleri o tuhaf, politik ile özelin yer yer birbirine karıştığı kısmen melez dünyadır. Zira müstakil evlerimizin koruyucu dört duvarının dışına çıkmak için eşiği geçerek kamu alanına adım attığımız her seferde, öncelikle eşitliğin politik alanına değil, toplumsal çevreye giriş yaparız. Bazen bizi bu çevreye sürükleyen geçim derdidir, bazense tutku duyduğumuz bir uğraşın peşinden

gittiğimiz için ya da toplulukla birlikte olmanın hazzına kapıldığımız için yolumuz oraya düşer. İçeri girmemizle birlikte, içinde grupların ve ortaklıkların sayısız varyasyonunu barındıran toplumsal dünyanın düsturunun öznesi oluruz; "tencere yuvarlanır kapağını bulur." Burada önemli olan kişisel ayrım değil, insanların belirli gruplara mensup olmalarını sağlayan farklılıklardır, bu gruplar tanımlanabilmek için aynı etki alanındaki diğer gruplara karşı ayrım yapmak zorundadırlar. Amerikan toplumunda insanlar gruplar içinde bir araya gelir, buna bağlı olarak da meslek, gelir düzeyi, etnik köken üzerinden birbirlerine karşı ayrım yaparlar. Avrupa'da ise sınıfsal köken, eğitim düzeyi, görgü üzerinden ayrım yapılır. İnsan kişiliği açısından bu ayrımcı pratikler hiçbir anlam ifade etmeyecektir; ama toplumsal dünyada kendi başına insan kişiliğinin ortaya çıkıp çıkamayacağı zaten tartışmalıdır. Her halükârda, bir tür ayrımcılık olmasaydı toplumun var oluşu sona ererdi ve bunun sonucunda özgür ilişkilenme ve grup oluşturmanın son derece önemli olanakları kaybolurdu.

Ayrımcılığın hatlarını flulaştıran ve grup ayrımlarını aynı hizaya getiren kitle toplumu, kişinin bütünlüğünden daha çok toplumun kendisi için tehlikelidir, zira kişisel kimliğin kaynağı toplumsal dünyanın ötesindedir. Fakat konformizm sadece kitle toplumuna özgü bir karakteristik değildir, verili toplumsal bir gruba ancak grubun birleştirici farkını ifade eden en yaygın özelliklere uyanlar kabul edildiği ölçüde, bütün toplumların ortak karakteristiğidir. ABD'deki –neredeyse Cumhuriyet kadar eski– konformizm tehlikesi, ülke nüfusunun olağandışı heterojenliğinden ileri gelir; burada toplumsal konformizm her zaman mutlak bir hal almaya meyilli, ulusal homojenliğin rolünü oynamaya adaydır. Buna karşın, eşitlik nasıl politik bir haksa, ayrım yapmak da bir o kadar elzem sosyal bir haktır. Sorun ayrımcılığı ortadan kaldırmak değil, onu meşru olduğu toplumsal alanla sınırlandırmak, politik ve kişisel alanı ihlal ederek yıkıcı bir nitelik kazanmasını engellemektir.

Politik ve toplumsal arasındaki ayrımı izah etmek için iki ayrımcılık örneği sunacağım; benim görüşüme göre bunlardan ilki tamamen haklı bir ayrımcılıktır ve hükümet müdahalesinin kap-

samının dışındadır, diğeri ise o derece gayrimeşrudur ki adeta skandal niteliğindedir ve politik alan için kesin olarak zararlıdır.

Bu ülkedeki tatil yerlerinin çoğunlukla etnik kökene göre "sınırlandırılmış" oldukları herkesçe bilinir. Bu uygulamaya karşı çıkan birçok insan vardır; ama bu sadece özgür ilişkilenme hakkının genişletilmesidir. Eğer bir Yahudi olarak tatillerimi sadece Yahudilerle birlikte geçirmek istiyorsam, böyle yapmamın engellenmesinin mantıken gerekçelendirilebileceğini sanmıyorum; keza, tatildeyken Yahudileri görmek istemeyen müşterilere hizmet sağlayan diğer tatil yerlerini yadırgamak için de bir sebep göremiyorum. "Herhangi bir otele ya da rekreasyon alanına ya da eğlence yerine girme hakkı" diye bir şey olamaz, çünkü bunların çoğu özgür ilişkilenme ve buna bağlı olarak ayrım yapma hakkının eşitlik ilkesinden daha büyük geçerliliğe sahip oldukları tamamen toplumsal alanda yer alırlar. (Tiyatrolar ve müzeler için aynısı geçerli değildir, zira insanların bu mekânlarda birbirleriyle kaynaşmak amacıyla toplanmadığı açıktır). Toplumsal mekânlara girme "hakkına" birçok ülkede sessizce rıza gösterilirken, sadece Amerikan demokrasisi içinde bunun oldukça ihtilaflı bir konuya dönüşmesinin öteki ülkelerin ABD'den daha toleranslı olmalarıyla ilgisi yoktur, o ülkelerdeki durum kısmen nüfuslarının homojenliğinden, kısmen de ekonomik temelleri kaybolduğunda bile toplumsal olarak iş görmeyi sürdüren sınıf sistemlerinden kaynaklanır. Verili herhangi bir mekândaki müşteri "benzerliğini" homojenliğin ve sınıfın ortak etkisiyle sağlamak o derece olanaklıdır ki, ABD'de sınırlandırmayla ya da ayrımcılıkla bile aynı sonuç elde edilemez.

Gelgelelim, "otobüste seçtiğin yere oturma hakkı" veya bir trende ya da istasyonda aynı hakkın kullanılması, buna ilaveten, iş muhitlerindeki otellere ve restoranlara girme hakkı bambaşka bir konudur. Kısacası, özel ya da kamuya ait olmalarından bağımsız olarak, herkesin işini ya da hayatını idame ettirmek için gerek duyduğu kamu hizmetleri arasında sayılması gereken işletmeler dikkate alındığında, mesele farklı bir boyut kazanır. Bu tür işletmeler saf politik alan dahilinde olmasa bile, açık bir biçimde, tüm insanların eşit oldukları kamu alanındadır; dolayısıyla da ülke genelin-

de otellerdeki ve restoranlardaki ayrımcılık, Güney demiryolları ve otobüslerindeki ayrımcılık kadar büyük bir skandaldır. Şüphesiz, Güney'de durum çok daha kötüdür, nitekim kamu hizmetlerindeki ırksal ayırmayı yasa uygular ve böylelikle ayrıştırmayı herkes için ayan beyan görünür kılar. Tümüyle ihmal edildiği onlarca yıldan sonra Güney'deki ırksal ayırmayı çözüme kavuşturmak için atılan ilk adımların, onun en insandışı, en göze batan veçheleriyle işe koyulmaması, hakikaten talihsizliktir.

Son olarak, diğer insanlarla birlikte hareket ettiğimiz ve yaşadığımız bir üçüncü alan, mahremiyet söz konusudur, bu alanı yöneten ilke ise eşitlik ya da ayrımcılık değil münhasırlıktır. Burada, yaşamlarımızı beraber geçirmek istediklerimizi, özel arkadaşlar ve sevdiklerimizi tercih ederiz; tercihimiz belli bir insan grubunun benzerliklerine ve ortak niteliklerine güdümlü değildir, aslında hiçbir nesnel standart ya da kuralla yönlendirilmez, eşsizliği içinde bir kişinin onu tanıdığımız tüm diğer insanlardan ayırt eden biricikliğine açıklaması olmayan bir kesinlikle tutulmak gibidir. Tam da toplumsal ayrımcılık özel yaşamın ilkesini ihlal ettiğinden ve özel yaşamın idaresi söz konusu olduğunda geçerlilikten yoksun olduğundan, eşsizliğin ve münhasırlığın kuralları ile toplumun standartları daima çatışacaktır. Dolayısıyla, ırkların karıştığı her evlilik topluma karşı bir itiraz oluşturur, üstelik böyle bir evlilikte partnerlerin, hiç değilse şimdilik, kişisel mutluluğu toplumsal uyuma tercih ettiklerini ve ayrımcılığın yükünü taşımaya razı olduklarını ifade eder. Bu onların özel meselesidir ve öyle kalmalıdır. Skandal, bu kişilerin topluma ve hüküm süren geleneklere karşı çıkmasının –ki her vatandaşın böyle bir hakkı vardır–, ceza gerektiren bir suç olarak yorumlanmasıyla başgösir, zira bu kişiler, toplumsal alanın dışına adım atmalarıyla beraber kendilerini yasayla da ihtilafa düştükleri bir durumda bulurlar. Toplumsal standartlar yasal standartlar değildir, yasama organının toplumsal önyargıya riayet etmesi, toplumun zorbalaşmış olduğu anlamına gelir.

Burada tartışmak için fazlasıyla karmaşık sebeplerden ötürü, günümüzde toplum hiç olmadığı kadar güçlüdür, üstelik özel yaşamın kurallarının farkında olan ve özel bir hayat yaşayan pek

kimse kalmamıştır. Ancak bu, politik topluluğun mahremiyet haklarını unutmasının, yasalar toplumsal ayrımcılık uygulamaya başladığında mahremiyet haklarının ağır bir şekilde ihlal edildiğini idrak edememesinin mazereti olamaz. Hükümetin toplumun önyargılarına ve ayrımcı pratiklerine müdahale etme hakkı bulunmazken, bu pratiklerin yasal olarak uygulanmadığını temin etme hakkı vardır ve hatta bununla yükümlüdür.

Hükümet, toplumsal ayrımcılığın politik eşitliği hiçbir zaman zayıflatmayacağından emin olmak zorunda olduğu gibi, her insanın kendi evinin dört duvarının sınırları dahilinde arzu ettiği gibi davranma hakkını da korumalıdır. Toplumsal ayrımcılık yasal olarak uygulanır uygulanmaz zulme dönüşür ve Güney eyaletlerinin çoğu bu suçtan sorumludur. Toplumsal ayrımcılık kaldırıldığı anda ise toplumun özgürlüğü ihlal edilmiş olur, zaten halihazırdaki tehlike, medeni haklar sorununun federal hükümet tarafından düşüncesizce ele alınmasının bu tür bir ihlalle sonuçlanma ihtimalidir. Hükümetin toplumsal ayrımcılığa karşı atacağı adımların hiçbiri meşru olmayacaktır, zira hükümet ancak eşitlik adına hareket edebilir, ama eşitlik ilkesi toplumsal alanda geçerli değildir. Toplumsal ayrımcılığa karşı mücadele edebilen tek kamu gücü kiliselerdir ve bunu ancak kişinin eşsizliği adına yapabilirler, nitekim din (özellikle de Hıristiyan inancı), ruhların eşsizliği ilkesine dayanır. Gerçekten de, görünüşlerin önem taşımadığı ortak ve umuma açık tek yer kiliselerdir, dolayısıyla da ayrımcılığın ibadethanelere sirayet etmesi, kiliselerin dini noksanlıklarının katî bir göstergesi olur. Bu durumda kiliseler artık dini değil toplumsal kurumlara dönüşmüştür.

Washington ile Güney arasındaki mevcut ihtilafın içerdiği sorunlardan biri de eyaletlerin hakları meselesidir. Böyle bir sorunun asla var olmadığını, ellerinde "müphem tezler ve anayasa tarihi" dışında bir şey bulunmayan Güneyli gericilerin hazır hilelerinden biri olduğunu savunmak, liberaller arasında bir süredir âdet haline geldi. Bence bu tehlikeli bir hatadır. Gücün tıpkı egemenlik gibi bölünemez olduğunu olumlayan Avrupa ulus-devletlerinin klasik ilkesinden farklı olarak, bu ülkenin iktidar yapısı, gücün

bölünmesi ilkesine ve politik topluluğun gücünün bölünmesiyle güçlendiği inancına dayanır. Kuşkusuz ki bu ilke, yönetimin üç kolunun karşılıklı denetiminde somutlaşır; ama bir o kadar da, federal iktidar ile kırk sekiz eyaletin farklı iktidarları arasındaki dengeyi ve karşılıklı denetimi gerektiren federal hükümet yapısına dayanır. Gücün, kuvvetten farklı olarak, bölündüğü zaman daha fazla güç ürettiği doğruysa (ve benim görüşüme göre öyle), eyaletleri bağımsız yasama yetkilerinden mahrum etmek için federal hükümet tarafından yapılan her girişimin, ancak hukuki tezlere ve anayasa tarihine dayandırılarak gerekçelendirilebileceği sonucuna varmak kaçınılmazdır. Bu tür tezler müphem değildir; Cumhuriyetin kurucularının her zaman hatırlarında tutmuş oldukları en birincil ilke üzerinde temellenirler.

Bütün bunlar liberal ya da muhafazakâr olmakla alakalı değildir, yine de belirtilmelidir ki, uzun ve onurlu tarihi boyunca tüm iktidar formlarından şüphe duyan liberal yargı, gücün doğasının mevzubahis olduğu yerde yeterince güvenilir olmayabilir. Liberaller, Birliğin gücünün dayandığı bölgesel temeller sarsıldığı takdirde, bir bütün olarak Birliğin güç potansiyelinin zarar göreceği gerçeğinin, gücün doğasından kaynaklandığını kavramakta başarısız kalırlar. Burada kritik nokta şudur; kuvvet etkili olması için merkezileştirilebilir ve merkezileştirilmelidir, güç ise merkezileştirilemez ve merkezileştirilmemelidir. Doğduğu tüm kaynaklar kuruduğunda, tüm yapı güçsüzleşir. Ve bu ülkede eyaletlerin hakları, sadece bölgesel çıkarları ve çeşitliliği değil, bütün olarak Cumhuriyeti destekleyen en gerçek güç kaynakları arasında yer alırlar.

Siyahilerin hakları için yola çıkılan kampanya kapsamında, ırksal ayırmanın kaldırılmasını, başka bir mıntıka yerine devlet okullarında zorunlu kılma kararının sorunlu olması, bu kararın tartıştığımız hakların ve ilkelerin tümünün kapsandığı bir alana temas etmiş olmasından kaynaklanır. Anayasa, Güneylilerin defalarca işaret ettikleri üzere eğitim konusunda sessizdir, dahası, kamusal eğitim hem yasal hem de geleneksel olarak eyaletin yasama yetkisi altındadır. Bugün tüm devlet okullarının federal açıdan desteklendiğini ileri süren karşı argüman ise yeterince güçlü değildir, zira

bu gibi durumlarda federal yardımın amacı ya yerel katkı payını tamamlamak ya da ek destek sunmaktır, dolayısıyla da okulları federal bölge mahkemeleri gibi federal kurumlara dönüştürmez. Bir zamanlar sadece eyaletlerin sorumluluğunda bulunan giderek artan sayıda teşebbüse yardım sağlamakla yükümlü federal hükümet, eyaletlerin aksi takdirde kabul etmeye gönüllü olmayacakları ya da öncesinde uzun müddet sürüncemede bırakacakları konumlara riayet etmeleri için mali yardımı bir yaptırım aracı olarak kullansaydı, hakikaten çok akılsızca davranmış olurdu.

Hakların ve çıkarların değindiğimiz örtüşmesi, eğitim sorununu insan yaşamının politik, toplumsal ve özel üç alanının ışığında incelediğimizde yeniden görünür hale gelir. Çocuklar her şeyden önce bir ailenin ve yuvanın parçasıdır, bu da onların bir evi ev yapan özgül bir münhasırlık atmosferinde, politik alanın sorumlulukları ve toplumsal talepler karşısında gençlerini koruyabilecek kadar sağlam ve güvenilir bir ailede yetiştirildikleri ya da yetiştirilmelerinin gerekli olduğu anlamına gelir. Ebeveynlerin çocuklarını uygun gördükleri gibi yetiştirmeleri eve ve aileye ait bir mahremiyet hakkıdır. Zorunlu eğitim uygulamasına geçildiğinden beri, bu hakka karşı çıkılmış ve kısıtlamalar getirilmiştir, ama politik topluluğun çocukları geleceğin vatandaşları olarak görevlerini yerine getirmeleri için hazırlama hakkı, söz konusu hakkı ortadan kaldırmamıştır. Hükümetin eğitimdeki payını ve çıkarını yadsımak mümkün değildir, keza ebeveynlerin haklarını da. Özel eğitim olanağı da mevcut ikilemden çıkmak için bir yol sağlamaz, zira bazı özel hakların korunmasını ekonomik statüye bağlı kılacağından, çocuklarını devlet okullarına göndermek zorunda kalanların temel bir haktan mahrum bırakılmaları sonucunu doğurur.

Ebeveynlerin kendi çocukları üzerindeki hakları yasal olarak sadece zorunlu eğitimle sınırlandırılmıştır. Devlet, gelecekteki vatandaşlık için ve ayrıca ulusun bütünü adına hayırlı ve gerekli addedilen branşların ve mesleklerin öğretimini ilerletmek ve desteklemek için, asgari gereklilikler öngörme hakkını itiraz edilemez bir hak olarak elinde tutar. Ne var ki bütün bunlar, çocuğun eğitiminin sadece içeriğine etki eder, çocuğun okula devamlılığıyla

kaçınılmaz olarak gelişen ilişkiler bağlamını ve toplumsal yaşamını kuşatmaz; aksi halde, özel okulların var olma hakkının yerindeliğini sorgulamak gerekirdi. Zira bizzat çocuk için, onu ve ailesini çevreleyen kamusal dünyayla evden uzakta temas kurduğu ilk mekân okuldur. Bu kamusal dünya politik değil toplumsaldır; bir yetişkin için iş neyse çocuk için de okul aynı şeydir. Tek fark, özgür bir toplumda iş seçiminde ve işle ilintili ilişkilerde hiç değilse ilkesel olarak var olan özgür seçim unsurudur; bu unsur henüz çocuğun tasarrufunda değildir, çocukla ilgili kararları ailesi verir.

Ebeveynlerin isteklerini hiçe sayarak, farklı ırkların bir arada eğitim aldığı bir okula çocuklarını göndermeye onları mecbur bırakmak, tüm özgür toplumlarda hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde iddia edebilecekleri haklardan, çocukları üzerindeki hususi haklarından ve ilişkilerini özgürce tayin edebileceklerini olumlayan toplumsal haktan onları mahrum bırakmaktır. Çocuklara gelince; zorunlu bütünleşme onlar için evle okul arasında, özel yaşamlarıyla toplumsal yaşamları arasında çok ciddi bir ihtilaf anlamına gelecektir. Bu gibi ihtilafların yetişkinlerin yaşamının doğal seyrinde yeri vardır ama çocuklardan bunlarla başa çıkmalarını beklemek uygunsuzdur, dolayısıyla da bunlara maruz bırakılmamalıdırlar. İnsanların çocukluklarında hiç olmadıkları kadar uyumlu –yani, tümüyle toplumsal– varlıklar oldukları sıklıkla söylenegelmiştir. Bunun nedeni, her çocuğun halihazırda yabancı olduğu dünyanın içerisinde ona kılavuzluk edecek otoriteleri içgüdüsel olarak aramasıdır, nitekim kendisini kendi yargısı uyarınca yönlendirebilmesi için henüz erkendir. Ebeveynler ve öğretmenler onu otoriteler olarak yüzüstü bırakacak olurlarsa, çocuk içinde bulunduğu gruba boyun eğme gereğini daha çok hissedecek, bazı koşullar altında ise akran grubu, çocuğun biat ettiği en yüksek otorite konumuna yerleşecektir. Bahsettiğimiz haber fotoğrafının da son derece dokunaklı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bunun sonucu ancak güruhların yükselişi ve çete düzeni olabilir. Irksal ayırmanın geçerli olduğu bir evle geçersiz olduğu bir okul arasında, ailevi önyargıyla okul talepleri arasında bir ihtilaf doğmasıyla beraber, öğretmenlerin ve ebeveynlerin otoritesi bir çırpıda ortadan kalkar,

yerini ise kendilerine ait bir kamuoyu oluşturma yeterliliği hakkı da bulunmayan çocuklar arasındaki kamuoyu egemenliği alır.

Kamusal eğitimi kuşatan birçok farklı faktör birbiriyle çelişen amaçlarla hızla işlerlik kazanabileceğinden, hükümet müdahalesi, en iyi haliyle bile, her zaman çekişmeye yol açacaktır. Bundan dolayı, medeni hakların uygulanmasına hiçbir temel insan hakkının ve hiçbir temel politik hakkın tehlikede olmadığı, ne var ki korunmaları bir o kadar önem arz eden sosyal ve özel diğer haklara zarar vermenin son derece kolay olduğu bir alanda başlamanın akıllıca olup olmadığı hayli tartışmalı bir meseledir.

1959

*VEKİL**

Sessizliğin Vebali?

Rolf Hochhuth'un piyesi *Vekil*'in "kendi kuşağının en ihtilaflı eseri" olduğu söylenmiştir ve Avrupa'da uyandırdığı tartışmanın yanı sıra, bu ülkede de tartışma uyandırmak üzere olduğu dikkate alındığında, ona yakıştırılan "en ihtilaflı" tabirini bilhassa hak etmiş görünüyor. Piyes, İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupalı Yahudilerin katledilmesi hakkında kesin bir açıklama yapmaktan kaçınan Papa XII. Pius'un muhtemel ihmalini ele alırken, Vatikan'ın Alman Üçüncü Reich'ına yönelik politikasına da dolaylı olarak eğiliyor.

Olgular tartışmaya açık değildir: Nazilerin Yahudileri sınırdışı etme ve "yeniden iskân" etme kararına ilişkin tüm bilgilere Papa'nın erişimi olduğu inkâr edilmemiştir. Roma'nın Almanlar tarafından işgali sırasında Katolik Yahudiler (Katolikliğe dönmüş Yahudiler) de dahil tüm Yahudiler, Nihai Çözüm kapsamına alınmak üzere Vatikan'ın pencerelerinin hemen altında bir araya toplandığında Papa'nın protesto etmek için sesini bile yükseltmediği inkâr edilmemiştir. Dolayısıyla, Hochhuth'un piyesinin bu kuşağın sadece "en ihtilaflı" eseri değil en gerçekçi edebi eseri olduğu da söylenmelidir. Piyes adeta bir rapordur: Her yönüyle en ince ayrıntısına kadar belgelere dayanır, gerçek olayları ve insanları konu alır, dahası, Hochhuth'un sonradan ileri sürülen karşı argümanların neredeyse hepsini öngörerek yazdığı 65 sayfalık "tarihsel ek bilgi"yle desteklenmiştir.

---

* *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel* [Vekil. Bir Hıristiyan Trajedisi]. (ç.n.)

Yazar, aslına uygun, olgusal gerçekleri en az edebi nitelik kadar gözetmiş görünüyor. Zira "ek bilgiler" bölümünde neredeyse mahcubiyetle, sanatsal nedenlerden dolayı, "XII. Pius hakkında tarihsel açıdan makul olandan ve şahsen sahip olduğumdan daha olumlu bir fikir ileri sürmek zorunda kaldım," diyor. Ne var ki Hochhuth bu cümleyle, gerçekten ihtilaflı –yani tartışmaya açık– noktalardan birine temas ediyor: Hochhuth'un, "görevde daha faziletli bir Papa olsaydı" Vatikan sessiz kalmazdı diye düşündüğüne şüphe yoktur ama bu iddia gerçekten doğru mudur?

Kilise, birkaç örnekte de görüldüğü gibi, piyese içermediği bir tez atfederek –Hochhuth hiçbir yerde "Papa Pius'un Auschwitz'ten sorumlu" olduğunu ya da bu dönemin "baş suçlusu" olduğunu iddia etmiyor– ya da milli kilise hiyerarşisinin bazı ülkelerde Yahudilere yaptığı yardımlara atıfta bulunarak mevzubahis önemli sorunları geçiştirmeye çalışmıştı. Milli kilise hiyerarşilerinin bilhassa Fransa ve İtalya'da yaptıkları yardımlar tartışma götürmezdi, dolayısıyla da asla ihtilaf konusu olmadı. Vatikan güncel tarih arşivlerini kamuya açmadığı için, Papa'nın bu eylemlerin başlatılmasında ve desteklenmesinde ne derece rol oynadığı bilinmiyor. Bununla birlikte, yapılmış iyiliklerin büyük bölümü, tıpkı kötülükler gibi, yerel ve sanırım genellikle tümüyle bireysel inisiyatiflere atfedilmelidir. Hochhuth'un aktardığına göre, "Katolik Yahudilerin Hollanda'dan sınırdışı edilmesi sırasında, çeşitli cemaatlere mensup bir düzine kişiyi Hollanda ibadethaneleri yetkililere bilfiil teslim etmiştir." Ama bundan dolayı Roma'yı suçlamaya kim cüret edebilir? Ve Hochhuth'un ortaya attığı bir başka soru, "bir rahibenin [Edith Stein, din değiştirmiş bir Alman ve ünlü bir felsefe yazarı] Yahudi kanı taşıdığını Gestapo nasıl keşfetmiştir?" sorusu hiçbir zaman yanıtlanmadığı için Roma'yı suçlamaya kim cüret edebilir? Ne var ki aynı sebeple, bir kurum olarak Kilise, gerçek Hıristiyan hayırseverliğinin az sayıda yüce tezahürünü kendi hanesine hemen hiç kaydedememiştir. Güney Fransa'daki binlerce Yahudiye kaçabilmelerini olanaklı kılmak için sahte belgeler dağıtılması, Berlin'deki Aziz Hedwig Katedrali'nin Piskopos danışmanı Bernhard Lichtenberg'in

Doğu'ya gönderilen Yahudilere eşlik etme girişimi, Polonyalı Peder Maximilian Kolbe'nin Auschwitz'de şehit düşmesi münferit vakalardır.

Papalık elçilerinin, Nazi işgali altındaki Avrupa'nın dört bir yanında, Fransa, Macaristan, Slovakya, Romanya gibi Katolik ülkelerin hiç değilse hükümet başkanlarını "yeniden iskân" teriminin ölüm saçan hakiki anlamına uyandırmak için yaptıkları sistematik bilgilendirme faaliyeti ise bir kurum olarak Kilise'nin ve onun egemen yöneticisi olarak Papa'nın hanesine kaydedilebilir. Bu faaliyet önemliydi, zira Papa'nın ahlaki ve ruhani otoritesinin gerçeklere kefil olması, toplu katliamlar pahasına olmasa da "Yahudi sorununun çözümü için" fırsat kollayan ve "yeniden iskân" yaklaşımına sıcak bakanlar başta olmak üzere, Avrupa ülkelerinin söz konusu bilgiyi düşman propagandası olarak göz ardı etmelerinin önünü almıştı. Bununla birlikte, Papa'nın diplomatik kanalları kullanmakla yetinmesi, insanlara –örneğin Macar jandarmasının Budapeşte'deki Eichmann Komandosu için Yahudi toplamakla meşgul dini bütün Katoliklerine– gerçekleri söylemeyi uygun bulmadığının somut kanıtıydı ve Papa'nın böylelikle piskoposlarına cemaatlerine bir şey söylememelerini salık verdiğine de delalet ediyordu. Piskoposların böyle bir hevesi olup olmadığı ayrıca tartışılır. Önce kurbanlara ve hayatta kalanlara, sonra da Hochhuth'a ve onun aracılığıyla nihayet birçok kişiye kabul edilemez bir kusur gibi görünen, Vatikan'ın ve papalık elçilerinin ürkütücü bir soğukkanlılıkla davranmayı anlaşılan o ki bilgelik addetmeleri, ahlaki ve ruhani yapısı tümüyle çökmüş Avrupa'da artık var olmayan sözde bir normalliğe sıkı sıkıya bağlı kalmalarıdır. *Vekil*'in dördüncü perdesinin sonunda, Hochhuth yalnızca bir sözcüğü değiştirerek Papa Pius'un basın açıklamalarının birinden doğrudan alıntı yapar. Pius'un, aslında, "Polonyalılar" dediği noktada, Hochhuth'un Pius'a "Yahudiler" dedirttiği satırlar şöyledir: "Kır çiçekleri nasıl kışın kar örtüsü altında baharın ılık esintilerini bekliyorsa, Yahudiler de dua ederek ve cennet ferahlığının saatinin geleceğine inanarak bekleme-

lidirler." Bu ifade, Hochhuth'un "Pacelli'nin* süslü laf kalabalığı" olarak adlandırdığı söylemin kusursuz bir örneğinden ibaret değildir yalnızca, daha sıradan bir şeyin, gerçeklik duygusunun topyekûn yitirilmesinin vahametini de mükemmelen yansıtır.

Yine de, Avrupa'da propaganda lekesi sürülmemiş tek adamın Papa olduğu savaş yıllarında Vatikan kolunu bile kıpırdatmamış değildi, hatta çok daha fazlasına yeltenmişti. Şayet Aziz Petrus'un koltuğunda oturan adam alelade bir hükümran olsaydı, bu kadarı yeterli sayılabilirdi, ama onun "İsa'nın Vekili" olduğu hatırlanınca durum tatsızlaşıyordu. Dünyevi bir egemen olarak dikkate alındığında Papa, dünyevi egemenlerin hepsi değilse de çoğunun, dönemin koşulları altında yaptıklarını yaptı. Kilise, "mülküne ve imtiyazlarına saygı göstermeye gönüllü olduğunu beyan eden her rejime" (Sovyet Rusya değil ama Nazi Almanyası en azından görünüşte böyleydi) uyum sağlama eğilimini, seçkin Katolik sosyolog Gordon Zahn'ın belirttiği gibi, "Katolik politik felsefesinin itiraz edilemez doğrusu" olarak neredeyse yerleştirmişti. Ve kurumlar arasında bir kurum olarak dikkate alındığında, kilisenin yaklaşımı da anlaşılabilirdi. Ama nüfusu bin kişiyi bile bulmayan Vatikan Kent Devleti'nin hükümranı Papa'nın kayda değer olmayan dünyevi gücü, "Kutsal Makam'ın ruhani egemenliği üzerinde" yükselir. Dolayısıyla da, Papa'nın gerçekten nevi şahsına münhasır egemenliğinin dahilinde, "dünya çapında bir ruhani otorite" ve onun devasa ama aynı zamanda tahmin ve takdir edilemez gücü mevcuttur. Stalin'in "Papa'nın kaç tümeni var?" sorusu ve Churchill'in "her zaman resmigeçit halinde görülmeyen çok sayıda lejyon" sözleriyle dile getirdiği yanıt, konunun çok veciz bir özetidir. Hochhuth'un Roma'ya yönelttiği suçlamada Papa'nın bu lejyonları –dünyanın dört bir yanında takriben 400 milyon insan– seferber etmekte başarısız kaldığı öne sürülmektedir.

Kilise tarafının suçlamalara verdiği yanıtlar şimdilik üç bölüm altında incelenebilir. İlkinde, Kardinal Montini'nin Papa VI.

* Papa XII. Pius'un papa unvanını almadan önceki adı Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli'dir. (ç.n.)

Paulus olmadan önce söyledikleri yer alır: "Protesto etmek ya da kınamak beyhude ve aynı zamanda zararlı bir yaklaşım olurdu: Meselenin özü budur." (Bu husus son derece tartışmalı görünüyor. Nitekim savaş çıktığı sırada Reich'ın nüfusunun yüzde kırkından fazlası Katolikti. Üstelik Nazi işgali altındaki ülkelerin neredeyse hepsinde ve Almanya ile müttefik ülkelerin çoğunda Katolikler çoğunluktaydı). İkinci olarak, ilk iddiaya kıyasla az rağbet görse de aslında onu doğrulayan bir argüman mevcuttur; Katolik lejyonların Roma tarafından seferber edilmesinin olanaksız olduğu öne sürülür. (Bu argüman daha kuvvetlidir. Piyesin Grove Yayınları basımına yazdığı önsözde Albert Schweitzer, "Katolik Kilisesi [Protestan Kilisesi'yle kıyaslandığında] daha ağır bir vebal altındadır, zira bir şeyler yapabilecek konumda olan örgütlü ve uluslarüstü bir güçtür," diyor. Fakat bu görüş, Papa'nın gücünü abartarak, onun milli kilise hiyerarşilerine olan bağımlılığının ve yerel piskoposların cemaatlerine olan bağımlılığının boyutunu azımsamış olabilir. Dahası, Papa'nın savaş sürerken yanılmazlık yetkisiyle *–ex cathedra–* yapacağı bir açıklamanın hizipleşmelere yol açmasının kuvvetle muhtemel olduğunu yadsımak neredeyse olanaksızdır.)

Kilise'nin lehine ileri sürülen üçüncü argümanın dayanağı ise savaşta tarafsızlığın Katolik Kilisesi adına bir zorunluluk olduğudur. Modern savaşlarda piskoposların fark gözetmeksizin tarafların ordularını kutsadıkları doğrudur. Fakat tarafsızlık, Katoliklerin haklı savaş ile haksız savaş ayrımının pratikte artık uygulanabilir olmadığına delalet eder. (Bu anlamda, Kilise ile Devletin ayrılmasının ardından, uluslararası bir ruhani egemenliğin ve sadece dini işlerde ona güdümlü olan milli hiyerarşinin, genel olarak sorunsuz ve barışçıl bir şekilde, devletin ulusal seküler otoritesiyle birlikte var olabilmesi için Kilise'nin ödemek zorunda kaldığı bir bedeldir bu.)

Papa, Hitler'in savaşlarını, Zahn'ın adlandırdığı gibi "haksız savaşın klasik örneği" olarak görmüş olsaydı bile müdahale etmezdi, ki zaten görmemişti. Zira, danışmanlarından biri olan Robert Leiber'e göre, "Rus bolşevizmini her zaman Alman Nasyonal sosyalizminden daha tehlikeli addetmişti." (Guenter Lewy'nin *Commentary*'de yayınlanan "XII. Pius, Yahudiler ve Alman Kato-

lik Kilisesi" [Pius XII, the Jews, and the German Catholic Church] adlı son derece bilgilendirici makalesinden alıntılanmıştır.)[49] Meselenin özü şu ki, Papa, "Avrupa'nın kaderinin Doğu cephesinde Alman zaferine bağlı olduğu" (Lewy) görüşünü savunduğu halde, dahası, Alman ve İtalyan kilise hiyerarşilerinin önde gelen figürleri, "[Rusya'ya karşı] kutsal savaş ya da Haçlı Seferi ilan etmek" konusunda onu ikna etmeye çalıştıkları halde, halkın önünde, tarihçi Robert A. Graham S.J.'in ifadesiyle "manidar bir sessizlik" içinde kalmayı sürdürmüştü. Ve Papa'nın da tarafsızlığını iki kez –ilk olarak Rusya'nın Finlandiya saldırısı üzerine ve kısa süre sonra da Almanya'nın tarafsız devletler Hollanda, Belçika ve Lüksemburg'u işgal etmesi üzerine– bozduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu sessizlik iyice manidar görünür.

Bununla birlikte, görünürdeki çelişkiler birbiriyle ne kadar uzlaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın, ortada hiç değilse kesin olan bir şey var; Doğu'da sadece Yahudilerin ve Çingenelerin değil, Polonyalıların ve Polonyalı rahiplerin de katledildiği kıyımları Vatikan'ın protesto etmemesinin sebeplerinden biri, bu öldürme operasyonlarının savaşın ayrılmaz bir parçası olduğuna ilişkin yanlış kavrayıştır. Nürnberg duruşmalarında askeri operasyonlarla yakından uzaktan ilişkisi olmayan bu gaddarlıkların "savaş suçları" kapsamına dahil edilmesi, bu tezin savaş sırasında kulağa ne denli makul geldiğinin kanıtıdır. Totaliterliğin caniyane doğasına dair bütün bir literatüre rağmen dünya, o birkaç yıl içinde gerçekte neler olduğunu, yüksek makamlarda kamu görevi yapanların hemen hepsinin tüm gerçek veriler ellerinde mevcutken bile olan biteni anlamakta nasıl aciz kaldıklarını ve bu acziyetin ne derece yıkıcı olduğunu idrak etmek için neredeyse yirmi sene geçmesine gerek duymuş gibiydi.

Fakat bütün bunları dikkate alsak bile, konuyu böylece noktalamak mümkün değil. Zira Hochhuth'un piyesi, Roma'nın katliamlar gerçekleşirken, gelişmelerin en dramatik ânında takındığı tutumla ilgilidir; Alman Katolikliği ile Üçüncü Reich'ın önceki yıllardaki ilişkileri ve Pacelli'nin selefi Papa XI. Pius'un yönetimi altındaki Vatikan'ın oynadığı rolle çok az ilgilenir. Bir dereceye ka-

dar, "Almanya'daki resmi Hıristiyanlık", özellikle de onun Katolik örgütlenmesinin kusuru sabitlenmiştir. Seçkin Katolik akademisyenler –önceden zikrettiğimiz Gordon Zahn, ki kendisi ABD'deki Loyola Üniversitesi'nde görevlidir, Avusturyalı tarihçi Friedrich Heer, Almanya'da yayınlanan aylık politik dergi *Frankfurter Hefte* çevresinin yazar ve gazetecileri, Hitler rejiminin erken dönemine dair çalışmalarıyla tanınan Notre Dame Üniversitesi'nin merhum hocası Waldemar Gurian– layıkıyla kayda değer bir iş çıkardılar. Elbette, gerçeklere bağlılığın hayranlık uyandıran ruhuyla Alman Protestanlığı da incelenmiş olsaydı, bir o kadar berbat bir sicil açığa çıkacaktı ve tüm araştırmacılar bunun tamamen farkındaydı.

Heer, Hitler'e direnmeyi denemiş Katoliklerin, "kilise liderlerinin anlayışına ne hapishanede ne de darağacında güvenebileceğini" ve bunun herkesçe bilindiğini not etmiştir. Zahn ise, savaşta görev almayı Hıristiyanlık inançlarından dolayı reddetmiş iki adamın son ayinlerini, idamlarının hemen öncesine kadar yapmayan hapishane papazlarının akıl almaz hikâyesini anlatır. (Mahkûmlar ruhani liderlerine "itaatsizlik" etmekle suçlanmışlardır; herhalde şehitlik mertebesine talip olmaktan ve mükemmeliyetçilik günahından zan altındaydılar).

Ne eksik ne de fazla; bütün bunlar Katoliklerin nüfusun geri kalanından hiçbir şekilde farklı davranmadıklarını kanıtlar. Zaten yeni rejimin başlangıcından beri böyle olacağı belliydi. Alman Piskoposluğu ırkçılığı, neo-paganizmi, ayrıca 1930'lardaki Nazi ideolojisinin geri kalan unsurlarını kınamıştı. (Hatta piskoposluk bölgesindeki yetkililerden biri, "Katoliklerin Hitler'in partisinin kayıtlı mensupları olmalarına sakramentlerden* men edilecekleri tehdidiyle" mâni olacak kadar ileri gitmişti.) Ne var ki 1933 yılının Mart ayında, Piskoposluk, tüm yasaklarını ve uyarılarını tez elden geri çekti. Bu karar tam da tüm kamu örgütlenmelerinin (elbette Komünist Parti ve onunla ilintili çevreler hariç) "koordine olduğu" esnada uygulanmış ve pek tabii 5 Mart seçimlerinin ardından

* Kutsal ayinler: Vaftiz, Evharistiya (ekmek-şarap ayini), Konfirmasyon, Hastaları Yağlama, Tövbe veya İstiğfar, Evlilik, Rahip Takdisi. (ç.n.)

gelmişti. Waldemar Gurian'ın 1936'da *Hitler ve Hıristiyanlar*'da belirttiği gibi, "özellikle de Bavyera'da, Katoliklerin bile Nasyonal sosyalizm girdabına kapıldığı" artık gün gibi ortadaydı. Önceki ciddi kınamalardan geriye sadece, tüm piskoposlar tarafından imzalanan ve Fulda'dan dağıtılan bir beyannamede yer alan, "*münhasıran* ırk ve kanla ilgili kaygılar" (italikler eklendi) taşıyanların tenkit edildiği belli belirsiz bir uyarı kaldı. Ve kısa bir süre sonra Yahudi asıllı kişilerin belirlenmesi için kiliselerden yardım talep edildi, "Kilise elbette işbirliği yaptı" ve Guenter Lewy'nin *Commentary*'de aktardığı üzere acı sona kadar da işbirliğini sürdürecekti. Dolayısıyla, Alman çobanlar sürülerini takip ettiler, onlara kılavuzluk etmediler. Ve savaş yıllarında "Fransa, Belçika ve Hollanda piskoposlarının tutumunun", Alman kardeşlerinin "tutumuna keskin bir tezat oluşturduğu" doğruysa, bunun, en azından kısmen, Fransa, Belçika ve Hollanda halklarının farklı tutumundan ileri geldiği sonucuna varmak da cezbedici bir seçenektir.

Fakat milli kilise hiyerarşilerine ilişkin söylenenler doğru olsa bile, aynılarını Roma için söylemek kesinlikle mümkün değildir. Kutsal Makam'ın Üçüncü Reich'a ilişkin kendi politikası vardı ve Alman Piskoposluğunun politikasıyla kıyaslandığında bile bir derece daha dostane olan yaklaşımını ancak savaş patlak verince değiştirmişti. Dolayısıyla da, Waldemar Gurian'ın gözlemlediği gibi, Nazilerin iktidarı ele geçirmesinden önce, Alman piskoposları 1930'da Nasyonal Sosyalist Parti'yi kınadıklarında, Vatikan gazetesi *Osservatore Romano*, "partinin dini ve kültürel programının kınanmasının politik olarak işbirliği yapmanın kesinkes reddedildiği anlamına gelmediğini" belirtmişti. Ayrıca Roma ne Yahudilerin sınırdışı edilmesini protesto eden Hollandalı piskoposlara ne de ötanaziyi kınayan Galen'e hiçbir zaman arka çıkmadı. Vatikan, hatırlanacağı üzere, 1933'ün yazında Hitler'le bir konkordato imzaladı, "Bolşevizmi alenen tanımayarak kendi yanında yer alan ilk devlet adamı" olarak daha önce de Hitler'i öven XI. Pius böylece, Alman piskoposlarının ifadesiyle, "güven elini [Hitler'e] uzatan ilk yabancı egemen" oldu. Konkordato ne XI. Pius ne de onun halefince feshedilmiştir.

Dahası, aşırı sağcı bir Fransız grup olan *Action Française*, sapkınlık olarak kınanan akli Katoliklik [*catholicisme cerebral*] öğretilerinden dolayı 1926'da aforoz edilmişken, 1939 Temmuz'unda –yani, grubun sadece gerici değil açıkça faşist olduğu bir dönemde– XII. Pius aforoz kararını geri almıştır. En sonunda, Kutsal Daire, "Komünist Parti mensubu olan ya da partinin amaçlarına hizmet eden" herkesi, komünist kitaplar ve dergiler okuyanlar ya da bunlara yazılarıyla katkı sağlayanlar da dahil, 1949 Temmuz'unda aforoz ettiğinde, ihtiyattan zerre eser kalmamıştı, bu hamlenin müşkül duruma düşürdüğü yerel ya da milli kilise hiyerarşileri de zerre önemsenmemişti. Üstelik bu kararname 1959 Nisan'ında yenilendi. (Sosyalizmin Kilise'nin öğretileriyle uzlaştırılamaz olduğuna daha önce, XI. Pius'un 1931 tarihli Kırkıncı Yıl genelgesinde [*encyclical Quadragesimo anno*] değinilmişti. Sırası gelmişken belirteyim, Papa'nın piskoposlara gönderdiği genelgeler, Papa'nın yanılmazlık yetkisiyle öne sürdüğü açıklamalarla [*ex cathedra*] özdeş değildir, zira "yanılmazlık" yalnızca ikincisi için geçerlidir. Yine de bu genelgeler, hiç şüphe yok ki, inananların büyük bir çoğunluğu için bağlayıcıdır). Ve savaş bittikten çok sonra da, Alman resmi Katolik Ansiklopedisi'nde (Herder) komünizmin "Roma İmparatorluğu'ndan beri Hıristiyan kiliselerinin başına gelen en büyük ve en zararlı musibet" olduğunu okumak mümkündür, ama Nazizmin adı bile zikredilmemiştir. Kilise ile imzaladığı konkordatonun daha mürekkebi bile kurumamıştı ki, Nazi rejimi, hükümleri ihlal etmeye başladı. Ancak yine de, konkordatonun yürürlükte olduğu süre zarfında Üçüncü Reich'a karşı sadece bir tek güçlü protesto oldu: XI. Pius'un 1937 tarihli *Mit brennender Sorge* (Yakıcı bir Endişeyle) başlıklı genelgesi. Bu genelge ile "etenizm"* kınanmış, ırkçı ve ulusal değerlere mutlak öncelik tanınmaması için uyarı yapılmıştır. Bununla birlikte, metinde "Yahudi" ya da "anti-semitizm" sözcüklerine hiç yer verilmemiştir ve Nazi partisinin Katoliklik karşıtı ve özellikle de ruhban sınıfı karşıtı karalama kampanyasına odaklanılmıştır. Kilise hiçbir zaman genel olarak

* Cermen neo-paganizmi. (ç.n.)

ırkçılığı ve de özel olarak anti-semitizmi mutlak surette kınamadı. Bir de önceden adını andığımız Alman-Yahudi rahibe Edith Stein'ın insanı olağandışı bir biçimde duygulandıran hikâyesi var. Henüz saldırıya uğramadan önce, 1938'de Almanya'daki manastırında güvendeyken XI. Pius'a bir mektup yazan Stein, ondan Yahudiler hakkında bir genelge yayınlamasını rica etti. Stein'ın girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması şaşırtıcı değil elbet, ama Papa'dan hiç yanıt almaması aynı ölçüde doğal mı?

Dolayısıyla diyebiliriz ki, Vatikan'ın 1933 ile 1945 arasında politik sicili yeterince nettir. Tartışmaya açık olan sadece Vatikan'ın saikleridir. Elbette Vatikan'ın sicilini komünizm ve Sovyet Rusya korkusu şekillendirmiştir, oysa Hitler vesile olmasaydı Rusya Avrupa'yı ne işgal edebilirdi ne de bunu yapmaya istekli olurdu. Bununla birlikte, Vatikan'ın yanlış yargısı anlaşılabilir bir yargıdır, o zamanlarda da epey yaygındı. Kilise'nin Hitler Almanyası'nın mutlak kötülüğünü doğru değerlendirmekten aciz kalmasıyla ilgili de aynısı söylenebilir. Ama söylenebilecek en vahim şey –ki sıklıkla dile getirilmiştir–, Papa'nın Yahudilerin katledilmesine sessiz kalmasından Katoliklerin "Ortaçağ anti-semitizminin" sorumlu olduğudur. Hochhuth bu konuya söz arasında değinir ama "kanıtlanabilir olgulara bağlı kalmak" istediğinden, bilgece davranarak piyesine dahil etmemiştir.

Vatikan'ın imanlı Katolikler arasındaki anti-semitizmi –söz konusu anti-semitizm var olduğu yerde güncelliğini korumakla birlikte ırkçı sayılmazdı: Asimile olmuş modern Yahudilerde Batı kültürünü "bozan unsurlardan" birini görüyordu– bir dereceye kadar onayladığının kanıtlanması mümkün olsa bile, bu durumun konuyla ilgisi yoktur. Zira Katolik anti-semitizminin iki sınırı vardır; bu sınırların ihlali Katolik dogmasını ve sakramentlerin geçerliliğini yadsımak demektir; Katolikler Yahudilerin gazla zehirlenmesine hiçbir koşulda onay veremez, keza akıl hastalarının da. Ve Yahudi karşıtı duygular vaftiz edilmiş Yahudileri hedef alacak kadar tırmanmamalıdır. Bu konularda bile karar verme yetkisi milli kilise hiyerarşilerine bırakılabilir miydi? Bunlar zaten kilisenin önde gelen konuları, kilisenin başının yetkisine tabi sorunlar değil midir?

Zira başlangıçta böyle oldukları düşünülmüştü. Nazi yönetiminin ırklararası evlilikleri yasaklamak için yasa çıkarmak niyetinde olduğu ayyuka çıktığında Kilise, bunlara riayet etmesinin mümkün olmadığını belirterek Alman otoritelerini uyarmış ve onları bu tür yasaların konkordatonun hükümlerine aykırı olduğuna ikna etmeye çalışmıştı. Ne var ki bu durumu kanıtlamak zordu. Konkordato, "Katolik Kilisesi'nin kendi meselelerini *evrensel olarak bağlayıcı yasaların sınırları içinde* serbestçe karara bağlama hakkını" taahhüt ediyordu (italikler eklenmiştir). Ve bu da demekti ki, kilisedeki evlenme ayininden önce resmi nikah töreni yapılması zorunluydu. Nürnberg yasaları Alman rahipleri öyle uygunsuz bir duruma düşürmüştü ki, Katolik müminleri Kilise hukukuna göre hakları olan ayinlerden mahrum etmek zorunda kalıyorlardı. Oysa bu tam da Vatikan'ın yetkisi altında olması gereken bir mesele değil miydi? Her halükârda, Alman kilise hiyerarşisi, vaftiz edilmiş bir Yahudinin aslında Hıristiyan olmadığını ve diğer kişilerle eşit hak ve görevleri paylaşan bir kilise mensubu sayılamayacağını zımnen kabul eden bu yasalara riayet etmeye karar verdiği zaman, son derece vahim bir şey meydana gelmişti.

O andan itibaren, Alman Kilisesi'nde Yahudi asıllı Katoliklerin ayrıştırılması olağan hale geldi. 1941'de Yahudilerin Almanya'dan sınırdışı edilmeleri için harekete geçildiğinde, Köln ve Paderborn piskoposları, Doğu'ya yolculuklarında "Aryan ya da yarı Aryan rahip ve rahibelerin sürgünlere eşlik etmeyi gönüllü olarak" üstlenmelerini ciddi ciddi önerebilmişlerdi (Guenter Lewy, *Commentary* içinde), ki bahsi geçen sürgünler de Kilise mensuplarıydı. Nihai Çözüm yıllarında, insanlığın, ölümlerine doğru yol alan Yahudilerden bile daha kimsesiz bıraktığı bir insan topluluğu varsa eğer, bunlar Yahudilikten vazgeçen Aryan-olmayan Katolikler olsa gerek diye düşünmeden edemiyorum. Onlar seçilip çıkarılmış, Kilisenin en saygıdeğer kişilerince ayrı bir grup addedilmiştir. Gaz odalarına giderken ne düşündüklerini bilmiyoruz –onlardan hayatta kalan var mı?– ama Hochhuth'un yorumuna karşı çıkmak hayli güç; bu insanlar, "herkes tarafından terk edilmişti ve hatta İsa'nın Vekili bile onları terk etmişti. Avrupa'da 1941'den 1944'e dek durum böyleydi."

Gerçekten de "durum böyleydi" ve Hochhuth'un "tüm korkunçluğu içinde [...] tarihsel gerçek" dediği somut olguların karşısında yükselen itirazların, edilginliğin ehvenişer mantığı uyarınca en iyi politika olduğu ya da hakikatin "uygunsuz bir psikolojik anda" açığa çıktığı nidalarının hepsi boşunadır. Papa'nın yapılan kötülükleri herkesin önünde protesto etmesi durumunda neler olabileceğini tahmin etmek mümkün değil elbet. Fakat tüm güncel pratik değerlendirmeler bir yana, o dönemde hem Kilise dahilinde hem de haricinde pek çok kişinin gerçeği idrak ettiğini, -merhum Alman Katolik yazar Reinhold Schneider'in sözleriyle- Hitler'e karşı bir protestonun "Kilise'yi ortaçağdan beri sahip olmadığı bir konuma yükselteceğini", Roma'da bir kişi bile akıl edemedi mi?

Rolf Hochhuth'un şansı yaver gitmiş olmalı ki, hem Katolik entelektüellerin büyük kısmı hem de kamuoyu ondan taraf oldu. Profesör Gordon Zahn, konuyu "etkileyici bir tarihsel kesinlik" içinde ele alan piyesi övdü. Heyhat, her zaman "uygunsuz bir psikolojik anda" ortaya çıkan hakikat, belli ki mevzubahis dönemde ortaya çıkmak için uygunsuz bir fiziksel ânı da kollamıştı. Avusturya'dan Friedrich Heer, hakikat hakkında söylenmesi gereken her şeyi söylemiştir: "Sadece hakikat bizi özgürleştirecek. Daima korkunç olan tüm hakikat."

1964

Auschwitz Yargılanıyor*

I

1940 ile 1945 yılları arasında Auschwitz'de görevlendirilen yaklaşık 2000 SS içerisinden (bunların çoğu hâlâ hayatta olmalı) yalnızca "bir avuç tahammül edilemez vaka" seçilmiş ve cinayetle suçlanmıştı. Aralık 1963'te Frankfurt duruşması başladığında, cinayet, zaman aşımı yasasının kapsamında olmayan tek suçtu. Auschwitz tesisinin ayrıntılarıyla incelenmesi uzun yıllar almıştı –evraklar toplanmış (mahkeme heyetine göre bunlar "pek bilgilendirici olmayan" belgelerdi), ayrıca tam 1300 tanık sorgulanmıştı– ve ilkini takiben başka Auschwitz duruşmaları da yapılacaktı. (Şimdiye kadar yalnızca bir müteakip duruşma gerçekleşti. Bu ikinci duruşma Aralık 1965'te başladı; sanıklardan biri, Gerhard Neubert, ilk dava edilenler arasında ilk duruşmada da yer almıştı. Basın, birinci duruşmanın aksine, ikincisine öyle az yer ayırdı ki, gerçekleşip gerçekleşmediğinin saptanması bile bir miktar "araştırma" gerektiriyordu). Fakat Frankfurt'taki savcıların ifadesiyle, "*Alman halkının çoğunluğu Nazi canilerine karşı başka davalar açılmasından yana değil*"di.

Duruşmayı farsa çevirmeyi bir değil birçok kez neredeyse başaran sanıkların canavarlıklarının ayrıntılarına, pişmanlıktan

* Arendt'in bu metni Bernd Naumann'ın *Auschwitz: Bericht über die Strafsache gegen Mulka und andere vor dem Schwurgericht Frankfurt* [Auschwitz: Mulka ve diğer sanıkların Frankfurt Mahkemesi önünde yargılanmaları üzerine bir rapor] adlı çalışmasının İngilizce basımının giriş bölümüdür. Bkz. Bernd Naumann, *Auschwitz: A Report of the Proceedings Against Robert Karl Ludwig Mulka and others before the Court of Frankfurt*, çev. Jean Steinberg, New York: Frederick A. Praeger, 1966.

uzak ve saldırgan davranışlarının akıl sır ermez acayipliklerine yirmi ay boyunca maruz kalmanın bile kamuoyunun o dönemki haletiruhiyesi üzerinde hiçbir etkisi olmamıştı. Halbuki Alman gazeteleri ve radyo istasyonları yargılamaları etraflıca ele almıştı. (Bernd Naumann'ın ilk olarak *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da çıkan hayli ferasetli araştırma raporu, bunların arasında kuşkusuz en değerlisiydi). Kamuoyunun duyarsızlığı 1965 yılının ilk aylarında –Auschwitz yargılamalarında henüz yarı yola gelinmişken– cereyan eden hararetli tartışmalarla su yüzüne çıktı; Nazi canileri aleyhine zaman aşımı süresinin uzatılmasının önerilmesi üzerine başgösen bu tartışmalar esnasında, Bonn'un adalet bakanı Bay Bucher de, "'aramızdaki katiller' rahat bırakılmalı," demekten geri kalmadı. Bununla birlikte, resmi adıyla "Mulka ve diğer sanıkların yargılanması" olarak anılan Auschwitz davasının "tahammül edilemez vakaları", masabaşı katilleri değildi. Üstelik –birkaç istisna dışında– onlar, emirleri yerine getiren "rejim canileri" bile değildiler. Daha ziyade, işledikleri kitle katliamlarını, milyonların imha edilmesini yasal yükümlülüğe dönüştürmüş caniyane bir sistemden istifade eden parazitlerdi. Bu kitabın bizi yüzleştirdiği korkunç hakikatlerden biri de, Alman kamuoyunun bu konudaki görüşünün, Auschwitz davasının açığa çıkardığı olgulara rağmen baki kalabilmesidir.

Çoğunluğun düşünceleri ve istekleri kamuoyunu oluşturur ve kamusal iletişim kanalları –basın, radyo ve televizyon– kamuoyuyla ters düşse bile bu değişmez. *Le pays réel* [gerçek ülke] ile ülkenin kamu organları arasında doğan o bildik uyuşmazlığı kastediyorum; üstelik bu uyuşmazlık bir yarık açacak kadar büyümeye görsün, politik topluluğa karşı belirgin ve güncel bir tehdit oluşturur. Frankfurt'ta görülen dava, her yere nüfuz edebilen ama yine de nadiren açığa çıkan tam da bu türden bir kamuoyunun gerçek gücünü ve ağırlığını ifşa etmişti. Sanıkların davranışlarında –gülüşmelerinin, gülümsemelerinin, iddia makamı ve tanıklara yılışıkça sırıtmalarının küstahlığında, mahkemeye karşı saygısızlıklarında, salonda dehşetli iç çekişlerin duyulduğu ender anlarda izleyicilere doğrulttukları "kibirli ve tehditkâr" bakışlarında– kendini belli

ediyordu. Bazen, bir kereliğine de olsa, "Niçin onu öldürüp bu işi bitirmiyorsunuz?" diye haykıran yalnız bir ses işitilirdi. Kamuoyu avukatların davranışlarında da tezahür ediyordu; "dış dünyadan birinin hakkımızda ne düşüneceği" ile hiç ilgilenmemeleri gerektiğini yargıçlara mütemadiyen hatırlatan avukatlar, müvekkillerinin içinde bulunduğu müşkül durumun hakiki nedeninin Almanların adalet arzusundan ziyade, kurbanların "ödeşme" ve "intikam" arzusunun tesiri altındaki dünya kamuoyu olduğunu her fırsatta yeniden ima ediyorlardı. Yabancı muhabirler, "hâlâ memleketlerinde yaşayan sanıkların kendi toplumlarınca hiçbir biçimde dışlanmadığını"[50] öğrendiklerinde hayrete düşmüşlerdi, ancak bildiğim kadarıyla, hiçbir Alman gazeteci bu duruma şaşırmamıştı. Naumann şöyle bir hadise nakleder: Binanın dışındaki üniformalı muhafızın önünden geçen iki sanık, "İyi tatiller" diyerek ona dostane bir selam verirler, muhafız da "Mutlu Paskalyalar" selamıyla karşılık verir. *Vox populi* [halkın sesi] bu muydu?

Sanıkların, haklarında dava açılmadan önce, gerçek adlarını değiştirmeksizin uzun yıllar boyunca normal hayatlar sürdürebilmelerine, elbette kamuoyunun bu iklimi elvermişti. En korkunç sanıklardan biri olan Boger'e göre –kampın "sert sorgulamalar" uzmanı Boger, "Boger *salıncağı*", "konuşturma makinesi" ya da "daktilosu" yardımıyla çalışırdı–,* önceki yıllar, "Almanların birbirini tuttuğunu kanıtlamıştı, çünkü [yaşadığı yerde] [onun] kim olduğunu herkes biliyordu." Sanıkların çoğu, bir hayatta kalan [*survivor*] tarafından teşhis edilip Viyana'daki Uluslararası Auschwitz Komitesi'ne ya da Nazi canilerinin kovuşturulup yerel mahkemelerde yargılanabilmesi için 1958 yılının sonlarından itibaren bilgi toplamaya başlayan, Batı Almanya'daki Nasyonal Sosyalist Suçlarını Kovuşturma Merkez Ofisi'ne ihbar edilme şanssızlığına uğramadıkları takdirde, sükûnet içinde yaşamışlardı. Aslına bakılırsa, bu bile büyük bir risk değildi; zira –eyalet savcılığının başında Yahudi asıllı Alman Dr. Fritz Bauer'in bulunduğu Frankfurt haricinde– yerel mahkemeler kovuşturma yapmaya hiç hevesli

* Boger'in işkence aletleri. (ç.n.)

değildi, Alman tanıklar ise işbirliğine gitme konusundaki isteksizlikleriyle nam salmıştı.

O halde, Frankfurt'taki tanıklar kimdi? Mahkeme onları pek çok farklı ülkeden –Rusya, Polonya, Avusturya, Doğu Almanya, İsrail, Amerika'dan– duruşmalara çağırmıştı, aralarında Yahudiler kadar Yahudi olmayanlar da vardı. Batı Almanya'da ikamet eden tanıkların sadece birkaçı Yahudiydi; çoğunlukla kendi kendini suçlama riskine maruz sabık SS'ler (mahkeme bu tür birçok davaya bakmıştı ve böyle bir tanık tutuklanmıştı) ya da sabık siyasi mahkûmları içeren bir gruptu bu. Frankfurt'ta IG Farben'den bir centilmen tarafından temsil edilen "Alman halkının çoğunluğu", siyasi mahkûmlara zaten, "ekseriyetle asosyal unsurlar" olarak bakıyordu. İlginçtir ki, şimdi, bazı sabık mahkûmlar da aynı fikri benimsemişti: Mahkûmların yozluğu "SS'lere bulaşmıştı", gardiyanlar değil ama mahkûmlar "insan görünümünde hayvanlar"dı; gardiyanların gaddarlığı anlaşılabilirdi, çünkü kurbanları, özellikle de "Galiçya Yahudileri, son derece başıbozuktu"; gardiyanlar kapoların, yani gardiyanlara vekalet eden mahkûmların etkisiyle "kötü" olmuşlardı. Ne var ki Alman tanıkların bu tür konuşmalara iştirak etmeyenleri bile, yargılama öncesi sorgulamalarda söylediklerini mahkemede tekrarlamaya gönülsüzdüler: İfadelerini inkâr ettiler, hatırlayamadılar, zorlamalara maruz kaldıklarından bahis açtılar (elbette bu doğru değildi). Monoton tekrarlarla, "belki de sarhoştum", "belki de yalan söylüyordum" vb. sözlere başvuruyorlardı. Tutarsızlıklar çok açıktı, rahatsız edici ve utanç vericiydi. Dahası, tutarsızlıkların arkasında kamuoyunun olduğu hissedilebiliyordu. Ne de olsa tanıklar *gizli oturumda* ifade verdiklerinde kamuoyuyla henüz yüzleşmemişlerdi. Tanıkların hemen hepsi, komşularının gazetelere bakıp, onların "birbirini tutan" Almanlardan biri olmadığına delalet eden haberleri okumayı göze almaktansa yalancı olduğunu itiraf etmeyi tercih ediyordu.

"Sadece tanık ifadelerine dayanmak" zorunda olan bir davada, bu ifadelere en iyi koşullar altında bile güvenilemeyeceğinin bilinmesi yargıçlar için ne büyük bir açmaz olmalı! Ne var ki bu davanın kanıtlarındaki zayıf halka ne itiraz kabul etmez nesnel kanıtların

–"küçük, mozaik parçalarını andıran" parmak izleri, ayak izleri, ölüm nedenine ilişkin otopsi raporları ve benzerlerinin– yokluğu, ne de üzerinden yirmi yıldan fazla zaman geçmiş olayların tarihleri ve ayrıntıları üzerine ifade veren tanıkların hafızalarındaki kaçınılmaz boşluklardı. Tanığın adeta karşı konulmaz bir cazibeye kapılıp, "başkalarının o ortamda canlı bir şekilde tasvir ettiği şeyleri kendi tecrübesi gibi" yansıtması da değildi. Zayıf halkayı daha ziyade, Alman tanıkların çoğunun yargılama öncesi ifadelerinin mahkemede verdikleri ifadelerle akıl almaz derecede tutarsız olması; Polonyalı tanıkların ifadelerinin içeriğinin Varşova'da işlenmiş Nazi cürümlerinin kovuşturulması için çalışan bir devlet kurumu tarafından değiştirildiğine ilişkin haklı şüphe; kimi Yahudi tanıkların ifadelerinin Viyana'daki Uluslararası Auschwitz Komitesi tarafından yönlendirilmiş olabileceğine ilişkin yeterince haklı olmayan şüphe; sabık kapoların, muhbirlerin ve "Gestapo cenahıyla işbirliği içinde çalışmış" Ukraynalıların mecburen sanık kürsüsüne kabul edilmeleri gibi durumlar oluşturuyordu. Elbette bunlara en güvenilir kategori addedilen hayatta kalanlarla ilgili üzücü bir olgu da eklenmeliydi. Hayatta kalanlar birbirinden çok farklı iki gruptan oluşuyordu: şans eseri hayatta kalmayı başarmış olanlar; bu demekti ki sistem içerisinde, bir ofiste, hastanede ya da mutfakta iş sahibiydiler, bir de durumun vahametini hemen idrak edip "sadece az sayıda kişi kurtarılabilirdi ve ben onlardan biri olacaktım" şiarını benimsemiş olanlar.

Mahkeme, kabiliyetli ve serinkanlı heyet başkanı yargıç Hans Hofmeyer'in rehberliğinde, tüm siyasi meseleleri davanın kapsamı dışında bırakmak için çok gayret etti –"Politik sorumluluk, ahlaki ve etik sorumluluk, [mahkemeyi] ilgilendiren konular değildi"– ve hakikaten olağandışı olan bu yargılamaları "sıradan bir ceza davası" gibi, "arka planını dikkate almaksızın" yönetmeye çalıştı. Ancak yine de, hem geçmişin hem de şimdinin politik arka planı –Üçüncü Reich'ın caniliği yasallaştırmış devlet düzeni, Federal Cumhuriyet'in* bu düzenin ardılı olması, Almanların çoğunluğu-

* Almanya Federal Cumhuriyeti (ç.n.)

nun bu geçmişle ilgili güncel kanaatleri– her oturumda olgusal ve hukuksal olarak kendini hissettirdi.

Tanıkların yargılama öncesi ifadeleri ve yargılama sırasında verdikleri ifadeler arasındaki tutarsızlıklardan bile daha çarpıcı ve (mahkeme salonu dışındaki kamuoyu baskısını hariç tutarsak) anlaşılmaz olan, sanık ifadelerinde de tam olarak aynı olguyla karşılaşılmasıydı. Elbette avukatları bu insanlara en güvenli yolun, hiçbir güvenilirlik kaygısı gözetmeksizin her şeyi inkâr etmek olduğunu söylemişti muhtemelen: "Auschwitz'de herhangi bir şey yapmış biriyle henüz karşılaşamadım," diyordu Yargıç Hofmeyer. "Komutan orada değildi, görevli subay tesadüfen orada bulunuyordu, yine bir diğeri de anahtarları getirmek için gelmişti." "Sessizlik duvarının" ve çoğunluğu tutarlılığın gerektirdiği zekâdan zaten yoksun sanıkların ısrarlı ama tutarsız yalanlarının nedeni böylece açıklık kazanıyor. (Almanya'da sanıklar ifadelerini yemin altında vermiyorlar). Keza, eski tutuklulardan biri tarafından teşhis edilmesi üzerine bir Sovyet askeri mahkemesince ölüm cezasına çarptırılan ve 1956 yılında affedilen sabık cellat, sinsi ve ilkel canavar Kaduk'un, "kolay pes etmeyen türden… çetinceviz" olmakla övündüğü ya da Polonya Başkanı Cyrankiewicz'i dövmekle yetinip öldürmediği için pişman olduğunu söylediği yargılama öncesi sorgulamadaki tavrından mahkemede niçin vazgeçtiği de açıklık kazanıyor. (Savaşın hemen akabinde, mahkemelerde bu tür böbürlenmeler hâlâ işitilebiliyordu. Naumann 1947 yılında görülen Sachsenhausen davasında bir sanığın Nürnberg mahkemesi önüne çıkıp, gururlu bir edayla, "diğer gardiyanlar son derece gaddardı ama benimle boy ölçüşemezlerdi," diyebildiğine değinir). Ayrıca yargılama öncesi, soruşturma yargıcı önünde birbirlerini çekinmeden suçlayan ve meslektaşlarının masumiyet iddialarını, "buna ancak gülünür" diyerek yalanlayan sanıklar, muhtemelen yine avukatlarının tavsiyesi üzerine, "tanıklıklarının bu kısmını" mahkemede hatırlayamamışlardı. Yargıç Hofmeyer'in "kefaret" olarak adlandırdığı meseleyi belli ki hiç dert etmeyen katillerden de zaten bu beklenirdi.

Burada, yargılama öncesi sorgulamalara dair çok az şey öğreniyoruz ama edindiğimiz bilgiler, değinilen tutarsızlıkların sadece ta-

nıklıkla değil, genel tutum ve davranışla da ilgili bir mesele olduğunu gösteriyor. Bu daha temel veçhenin en belirgin örneği –ve belki de duruşma sırasında açığa çıkan en ilginç psikolojik fenomen– Pery Broad vakasıdır. Sanıkların en gençlerinden biri olan Broad, savaşın sona ermesinden kısa süre sonra, İngiliz işgal yetkilileri için Auschwitz kampını betimleyen mükemmel, tamamen güvenilir bir metin yazmıştır. Sade ve nesnel, gerçekçi nitelikler taşıyan Broad Raporu, hiddetini en üstün ağırbaşlılığın ardında nasıl gizleyeceğini bilen bir İngiliz beyefendisi tarafından kaleme alındığı izlenimini uyandırır. Bununla birlikte, mektubun tek yazarının –tanıkların tarifine göre becerikli, zeki ve kurnaz, Boger *salıncağı* denen işkence aletini kullanmaktan geri durmayan, "Auschwitz'de olan biten her şeyden zevk duyuyormuş gibi" görünen, mahkûmlar arasında "pamuklara sarılıp sarmalanmış ölüm" olarak bilinen– Broad olduğu ve mektubu gönüllü olarak yazdığı kesindi. Bu mektubu yazdığı için şimdi son derece pişman olduğu ise daha da aşikârdı. Bir polis memurunun gözetiminde gerçekleşen yargılama öncesi sorgulamada "konuşkan" davranmıştı, hiç değilse bir mahkûmu vurduğunu itiraf etmiş ("Vurduğum kişinin bir kadın olup olmadığından emin değilim") ve tutuklanınca "rahatlamış" olduğunu söylemişti. Yargıç onun çok-yüzlü (*schillernde*) bir kişilik olduğunu söylüyor, ama bunun bize pek bir ipucu verdiği söylenemez, zira apayrı bir düzlemde aynısını canavar Kaduk'a atfetmek de mümkün; erkek hemşire olarak çalıştığı Batı Berlin Hastanesinde hastalar ona Baba Kaduk diye seslenirmiş. Davranışlardaki anlaşılması güç görünen bu farklılıklar –ilk olarak Auschwitz'de, sonra İngiliz yetkililerin, daha sonra da soruşturma memurunun önünde, şimdiyse mahkemede eski "yoldaşları" arasında farklı davranan Pery Broad en çarpıcı örnektir–, Nazi canilerinin Alman olmayan mahkemeler önündeki davranışlarıyla kıyaslanmalıdır. Frankfurt yargılamaları sırasında Alman olmayan mahkemelerde görülen davalara değinilmesi gerekliliği neredeyse hiç doğmamıştı, tanıklıkları sanıklara suç isnat eden ölmüş insanların beyanları tutanak altına alınmak üzere okunmuştu sadece. Bunlardan biri Auschwitz'de sağlık memuru olarak çalışan Dr. Fritz Klein'ın beyanıydı; 1945 yılının Mayıs ayın-

da yenilginin gerçekleştiği anda İngiliz sorgu memurlarınca ifadesi alınmış ve infaz edilmeden hemen önce bir suç itirafı imzalamıştı: "Auschwitz başta olmak üzere, aynı zamanda diğer kamplarda da, baştan sona, binlerce insanın katledilmesinden sorumlu olduğumu kabul ediyorum."

Meselenin özü şudur: Frankfurt'taki sanıklar da neredeyse tüm diğer Nazi canileri gibi, sadece kendilerini gözetmek saikiyle hareket etmemiş, mevcut ortamın koşullarını düzenleyen kim olursa olsun uyum sağlamak için olağanüstü bir eğilim göstermişlerdi; kendilerini derhal "koordine" etmek için hazır ve nazırdılar. Sanki otoriteye ve korkuya değil de, muhatap oldukları düşünce iklimine karşı duyarlı hale gelmişlerdi. (Genel düşünce iklimi, sorgu memurlarıyla yalnız başına yüzleşmede hissedilmemişti. Ayrıca, sanıkların bazılarının ilk sorgulamalarının yapıldığı Nazi Suçlarını Kovuşturma Merkez Ofisi'nin bulunduğu Frankfurt ve Ludwigsburg'daki memurların bu davaları ilerletmeye istekli oldukları açık ve netti). Yirmi sene önce İngiliz yetkililere verdiği raporu İngiltere ve ABD'ye bir nevi alkış tutarak sonuçlandıran Broad'u söz konusu duyarlılaşmanın en çarpıcı örneğine dönüştüren, kuşkulu karakterinden ziyade, bu gruptaki en zeki ve belagat yeteneği en güçlü adam olmasıydı.

Sanıklardan sadece biri, hekim Dr. Lucas, mahkemeye alenen saygısızlık göstermiyor, gülmüyor, tanıklara hakaret etmiyor, savcıların özür dilemelerini talep etmiyor ve diğer sanıklarla dalga geçmiyor. Niye orada bulunduğunu bile anlamakta zorlanıyor insan, zira "tahammül edilemez vakanın" tam zıttı gibi görünüyor. Auschwitz'de sadece birkaç ay geçirmiş; üstelik iyilikseverliğini, yardımcı olma arzusunu ve gayretini öven çok sayıda tanık var. Dahası, Auschwitz yolculuğunda mahkeme heyetine eşlik etmeyi kabul eden tek sanık. Kapanış konuşmasında, toplama ve imha kamplarındaki tecrübelerinin etkisinden "asla kurtulamayacağını" belirtirken, birçok tanığın ifade ettiği üzere, "mümkün olduğu kadar çok Yahudi esirin hayatını kurtarmak için" uğraştığını, "o gün olduğu gibi bugün de [kafasını] kurcalayan" tek sorunun "peki ya diğerleri?" olduğunu söylerken kulağa tamamen ikna edici geliyor. Dr. Lucas hariç müşterek sanık-

ların davranışları, mahkûmları tek yumruğuyla öldürme yeteneğiyle kampta nam salmış ve düşündüklerini mahkemede açıkça söyleyecek kadar aptal tek sanık Baretzki'nin sözlerinde temsil olunuyor: "*Şayet bugün konuşursam, kimbilir, olur da her şey yarın yeniden değiştiği takdirde vurulabilirim bile.*"

Meseledeki kritik nokta, Dr. Lucas hariç hiçbir sanığın, bölge mahkemesi önündeki yargılamaları yeterince ciddiye almamasıdır. Burada verilecek hükmü ne tarihin ne de adaletin son sözü addetmektedirler. Hem Alman yargı mercii hem de kamuoyunun haletiruhiyesi göz önünde bulundurulduğunda ise tümüyle hatalı oldukları iddia edilemez. Frankfurt'taki nihai hüküm, on yedi sanığı –altısı için müebbet olmak üzere– yıllarca sürecek ağır hapis cezalarına çarptıran ve üçünün de beraat etmesine hükmeden karardı. Ancak verilen hükümlerden sadece ikisi (her ikisi de beraat) kesinleşmiştir. Almanya'da, sanık ya kararı kabul etmeli ya da kararın üst mahkemece gözden geçirilmesini talep etmelidir; doğal olarak, savunma makamı beraat ettirilmeyen tüm sanıklar için temyiz başvurusunda bulunmuştur. İddia makamı da aynı temyiz hakkına sahiptir. Keza, iddia makamı da beraat eden Dr. Schatz dahil on sanığın aleyhine temyize başvurmuştur. Yargıcın yeni bir tutuklama kararı imzalamaması durumunda, Temyiz Mahkemesi kararı kendisine bildirilene kadar hükümlü serbest kalır; hükümlülerin neredeyse tümü için bu karar sonraki altı aylık süreyi kapsayacak şekilde alınmıştır. Ancak o günden bu yana bütün bir sene geçmiştir ve henüz hiçbir inceleme işlemi gerçekleşmemiştir; üstelik gerçekleştirilmeleri için bir tarih de belirlenmemiştir. Yeni tutuklama kararları mı verildi, yoksa başka suçlardan dolayı hapis yatanlar dışındaki sanıklar evlerine mi döndü? Bu konuda bilgim yok. Her halükârda, dava henüz sona ermedi.

İddia makamı ömür boyu hapis cezasına çarptırılmasını talep ettiğinde Boger gülümsedi. Acaba aklında ne vardı? Temyiz başvurusu mu, ya da tüm Nazi canilerini kapsayacak olası bir af mı? Yoksa yaşını mı göz önünde bulunduruyordu (ama henüz sadece altmış yaşında ve görünüşe göre sağlığı yerinde), belki de "her şey yarın değişebilir" diye geçiyordu aklından?

II

Adenauer döneminde sürdürülen hayatın gerçeklerine değinmeden, "Alman halkının çoğunluğunu" Nazi canilerine karşı yürütülen yasal işlemler karşısında isteksiz olmakla suçlamak adil olmaz. Batı Almanya hükümetinin her kademesinin sabık Nazilerle dolu olduğu sır değildi. İlk olarak Nürnberg yasaları üzerine yüz kızartıcı yorumlarıyla anılan ve daha sonra Adenauer'in yakın danışmanlarından biri olarak tanınan Hans Globke adı, Federal Cumhuriyet'in itibarına ve otoritesine her şeyden çok zarar vermiş vakaların sembolü haline gelmişti. *Pays réel*'in düşünce iklimini oluşturan da, resmi açıklamalar ya da kamu iletişim organları değil olguların bu bağlamıydı ve mevcut koşullar altında kamuoyunun kanaati de şaşırtıcı değildi: *Küçük balıklar yakalanırken büyük balıklar kariyerlerini sürdürür.*

Zira Nazi hiyerarşisi açısından Frankfurt sanıklarının hepsi gerçekten de küçük balıktır: En yüksek SS subayı rütbesine sahip Mulka, Kamp Komutanı Höss'e Höss'ün halefi Richard Baer'in emir subayı Höcker ve kamp lideri Hofmann yoluyla bağlı bir yüzbaşıdır (*Haupsturmführer*). Alman toplumu içindeki statüleri için de aynısı geçerlidir. Sanıkların yarısı işçi sınıfından geliyordu, sekiz senelik ilköğretimini tamamlamış, vasıfsız işçi olarak çalışmışlardı. Geri kalan on sanığın sadece beşi orta sınıftandı –biri hekim, ikisi dişçi, ikisi de (Mulka ve Capesius) işadamıydı–, diğer beşi ise daha ziyade alt orta sınıf mensubuydu. Ayrıca dördü sabıkalı görünüyordu: Mulka 1920 yılında "mali kaynaklarını izah edemediği" için, Boger ise 1940 yılında adli polis mensubuyken kürtaj sebebiyle mahkûm edilmişti; davanın görüldüğü dönemde ölen Bischoff 1934 yılında, Dr. Schatz ise 1937 yılında bilinmeyen (ama politik olmadıkları aşikâr) sebeplerden dolayı Nazi partisinden ihraç edilmişti. Bu adamlar her anlamda küçük birer balıktı, sabıka kayıtları bakımından bile böyleydi durum. Dava açısından bakıldığında, aralarından hiçbirinin Auschwitz'de görev almak için gönüllü olmadığı ve hatta gönüllü olma ayrıcalığına sahip bile olmadığı da akılda tutulmalıdır. Ayrıca, kampta işlenen başlıca suçun, milyonlarca insanın gaz verilerek

öldürülmesinin sorumluluğu, öncelikli olarak onlara atfedilemezdi. Zira soykırım suçunu işleme kararı, savunma makamının dile getirdiği gibi, gerçekten de "Hitler'in emriyle geri dönüşü olmaksızın alınmış", daha yüksek mevkilerdeki ellerini kirletmek zorunda olmayan masabaşı katilleri de kılı kırk yaran bir titizlikle emrin uygulanışını organize etmişti.

Savunma, "içi boş retoriği" bir yana, tuhaf bir şekilde tutarsızdı ve küçük-adam teorisini iki argümana dayandırmıştı: Birincisi, sanıklar bunları yapmaya *zorlanmıştı* ve yaptıklarının suç oluşturduğunun ayırdına varacak konumda değildiler. Fakat yaptıklarını yanlış olarak görmedilerse (ve sonunda ortaya çıktığı üzere çoğunluğu bu soruyu göz önünde bile bulundurmamıştı), onları zorlama gerekliliği ne sebeple doğmuştu? Savunmanın ikinci argümanı ise, bedenen çalışmaya müsait insanları rampada* seçip ayırma işleminin aslında bir kurtarma operasyonu olduğu yönündeydi, aksi takdirde, "gelenlerin tümü imha edilirdi." Bu argümanın sahteliği görmezden gelinse bile akla şu kaçınılmaz soru geliyordu: Seçme işlemi de emirler üzerine yerine getirilmiş değil miydi zaten? Ve davalıların başlıca, aslına bakılırsa tek olası mazeretini itaat oluştururken, nasıl olur da aynı emirlere itaatten *övgü* toplayabilirlerdi?

Bununla birlikte, Federal Cumhuriyet'teki kamu yaşamının koşulları dikkate alındığında, küçük-adam teorisi dayanaksız sayılmaz. Canavar Kaduk durumu özetliyor: "Mesele bizim ne yaptığımız değil, talihsizliğimize yol açmış insanlar. Çoğu hâlâ özgür. Mesela Globke. Ağrıma gidiyor." Başka bir sefer de şöyle söylemişti: "Şimdi her şeyden bizi sorumlu tutuyorlar. Zaten okkanın altına hep en alttakiler gider, haksız mıyım?" Auschwitz duruşması başlamadan iki sene önce Dachau'da** işlenen iki cinayetten iki kez ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına mahkûm edilmiş Hof-

* Auschwitz-Birkenau toplama ve imha kampında trenlerin yolcuları indirdikleri platformlar ya da rampalar. Kampta üç rampa bulunuyordu; gelenler sıraya dizilip seçip ayırma işlemine tabi tutuluyordu. 1941-1942 yılları arasında IG Farben kimya şirketinin sentetik kauçuk üretim tesisi Buna-Werke fabrikasının yapımında çalışacaklar da ana kampın platformundan trene bindirilerek götürülmüştü. (ç.n.)

** Münih yakınlarında bir araziye kurulan Dachau Toplama Kampı, 1933 yılında Nazi hükümeti tarafından kurulan, model niteliğinde ilk kamptır. (ç.n.)

mann da tam olarak aynı mealde konuşmuştu. Höss'ün* deyimiyle "kamptaki asli otorite", kendi deyimiyle "küçükler için kum bahçelerinin bulunduğu çocuk parkını kurmak" dışında başka hiçbir şey yapmamış Hofmann şöyle haykırır: "Peki ama en tepede duran beyefendiler nerede? Suçlu olanlar onlardı, masalarında oturup telefon edenler." Ve birtakım isimler zikreder; Hitler ya da Himmler ya da Heydrich ya da Eichmann yerine Auschwitz'deki üst rütbelileri sayar: Höss, Aumeier (Höss'ten önceki kamp komutanı) ve Schwarz. Bu sorunun yanıtı basittir: Hepsi ölmüştür; Hofmann'ın zihniyetinde bir adam için bunun anlamı şudur: "Küçük adamı" yüzüstü bırakmışlardır, asılmaktan kurtulmanın bir yolunu bulamadıkları ya da intihar ettikleri için hepsi birer korkaktır, ona karşı sorumluluklarını yerine getirmeyip yan çizmişlerdir.

Fakat meseleyi çözümlemek o kadar da kolay değil, özellikle de Frankfurt'ta: Mahkeme tanık olarak Reich Güvenlik Baş Dairesi (*Reichssicherheitshauptampt*) bölüm şeflerini çağırdı. Bu insanlar birçok başka şeyin yanı sıra, Auschwitz'de icra edilecek "Yahudi sorununun nihai çözümünün" organizasyonundan da sorumluydular. Bu beyefendiler, önceden sahip oldukları SS makamlarının askeri eşdeğerleri bakımından dikkate alınacak olursa, davalıların hepsinden daha üst rütbelidir; yüzbaşı, teğmen ya da çavuş değil, albaylar ve generallerdir onlar. Bernd Naumann çok akıllıca bir kararla analiz ve yorumdan neredeyse tümüyle kaçınarak, okuyucuyu özgün diyalog biçiminde aktardığı yargılamaların müthiş dramasıyla doğrudan yüzleştirmek istemiştir. Ancak bu küçük-adam mevzusuna yeterince önem addetmiş olmalı ki, seyrek rastlanılan parantezlerinden birini açıp ilaveten görüş bildirmiştir. Bu tanıklarla karşılaşınca anlıyorsunuz ki, davalıların "isteyerek ya da bir nevi zor altında hizmet ettikleri çok sayıda 'yüceltilmiş beyefendi'nin, hiçbir psişik kaygı duymadan, Cermen kahramanlıklarının çok uzaktaki dünyasından bugünün burjuva saygınlığına geri dönmeyi ne denli kolaylıkla, ne denli sorunsuzca başardığını

* Auschwitz-Birkenau kampının komutanı Rudolf Höss 1946 yılında İngilizler tarafından tutuklandı. Polonya'da Yüksek Ulusal Mahkeme tarafından yargılanan Höss ölüm cezasına çarptırıldı. Cezası Auschwitz-Birkenau'da 16 Nisan 1946'da infaz edildi. (ç.n.)

düşünmek için birçok sebebi var." "Geçmişin büyük adamı, Auschwitz personeline göre bir zamanlar SS Olyınpos'unda oturmuş figür, mahkeme salonundan ölçülü adımlarla başı dik ayrılır." Peki ya sanık ya da başka herhangi biri, en iyi günlük Alman gazetelerinden *Süddeutsche Zeitung*'da, Nazilerin "özel mahkemelerinde" görev almış ve 1941 yılında –gazetenin görüşüne göre– alenen "totaliter ve anti-semitik" bir hukuki şerh yayınlamış bir savcının şimdi "Karlsruhe'deki federal anayasa mahkemesinde hâkimlik yaparak hayatını kazandığını" okuduğunda ne düşünmeli![51]

Ve "büyük adamların" fikrini yürekten değiştirecek kadar büyük, küçük adamlarınsa böylesine kahramanca bir iç işlem için fazla küçük olduğunu düşünen biri varsa, işin aslını anlamak için bu kitabı okusa iyi eder. Elbette fikrini değiştirenler mevcuttu. Örneğin *Einsatzkommando*'nun (Doğu cephesindeki seyyar SS ölüm birlikleri) sabık komando şefi Erwin Schulz, samimiyetle ve bir nebze pişmanlıkla, o zamanlar "Alman halkına karşı intikamcıların peyda olmasını engellemek için" kadınları ve çocukları vurmayı "tamamen gayrimeşru" bulmadığını ifade etmişti, yine de Berlin'e gidip emri değiştirmeyi denemiş, akabinde bu tür görevlerden azat edilmeyi bizzat talep etmiş ve başarılı olmuştu. Heyhat, çok daha tipik olan, Doğu Cephesi'nin gerisinde icra memuru olarak görev yapmış avukat Emil Finnberg'in tavrıydı; hâlâ Himmler'i onaylarcasına alıntılıyor, gururdan eksik kalmayan bir edayla, "Führer'in emri benim için yasanın kendisiydi," diyordu. Yine aynı minvalde başka bir örnek, önceden Münster Üniversitesi'nde anatomi bölüm başkanlığı yapmış, halihazırda akademik derecelerinin tümü geri alınmış eski bir profesördür; ifadesinde, sanıklardan Klehr'in kalplerine fenol enjekte ederek öldürdüğü kurbanları onun için nasıl seçtiğini pişmanlık ifade eden tek bir kelimeye dahi başvurmadan anlatmıştı. Katillerin özel kota talebinin "insani açıdan anlaşılabilir" olduğunu düşünüyordu ve bir yandan esirlere enjeksiyon uyguladığını itiraf ederken diğer taraftan bu eylemini haklı gösteren sabık "asistanı" ile şüphesiz aynı görüşü savunurdu. Klehr şu sözleri sarf etmişti: "Açıkçası, [bu esirler] hasta değildi, zaten yarı ölü sayılırlardı." (Bu korkunç beyan bile gerçekleri yeterince ifade

etmiyordu –aslına bakarsanız yalandı–, zira gayet sağlıklı çocuklar bu yolla öldürülmüştü.) Son olarak (okuyucunun kitapta birçok başka örnek bulacağını teslim ederek), Wilhelm Boger'in avukatına değinmeli; kapanış konuşmasında, "ciddi insanların [*böyle*!] Boger *salıncağı* hakkında yazması şaşırtıcı," diyerek hayretini ifade etmişti, nitekim bu aletin kamptaki "insanların karşılık verdiği 'tek etkili fiziksel ikna aracı'" olduğunu düşünüyordu.

Davalıların ve avukatlarının görüş açısı işte böyleydi. İlkin, "personeli ve personelinin tavırları bakımından Auschwitz'in huzurlu bir mekân olduğu izlenimi yaratmayı" denediler, ama birbiri ardına ifade veren tanıklar, belge üstüne belgeler, kampta bir şey yapmadan ya da bir şey görmeden ya da ne olup bittiğini bilmeden bulunmanın imkânsız olduğunu gösterdiğinde bu imaj yerle bir oldu. (Kamp komutanı Baer'in emir subayı Höcker, "gaz odaları hakkında hiçbir şey" bilmediğini söylemişti, durumdan hayli geç bir dönemde söylentiler yoluyla haberi olmuştu.) Sanıklar mahkemeye ne sebeple "burada oturduklarını" bildiriyor: Birincisi, çünkü "tanıklar intikam almak için tanıklık ediyorlar" ("Yahudiler niçin doğru dürüst davranıp doğruyu söyleyemiyor? Belli ki söylemek istemiyorlar."); ikincisi, çünkü "askerler" olarak emirleri yerine getirdiler ve "doğru mu yanlış mı sorgulamadılar"; üçüncüsü, çünkü üst düzeydekiler için küçüklerin günah keçisi olması şart (bu yüzden "bugün bu kadar haşinler").

Nürnberg'deki Asli Savaş Suçluları Duruşmasından Kudüs'teki Eichmann duruşmasına ve Frankfurt'taki Auschwitz duruşmasına dek, Nazi canilerinin yargılandığı tüm savaş sonrası duruşmalara sorumlulukları saptamanın ve kriminal suçun ağırlık derecesini belirlemenin hukuki ve ahlaki güçlükleri sıkıntı yaratmıştır. Başlangıçtan beri hem kamu görüşü hem de hukuki görüş, –başlıca araçları daktilolar, telefonlar ve telgraf makineleri olan– masabaşı katillerinin, aslında, imha makinesini bilfiil işleten, odalara gaz peletlerini atan, sivilleri katletmek için makineli tüfekler kullanan ya da yığınla cesedin yakılmasıyla meşgul olan katillerden daha suçlu olduğu yönündeydi. Masabaşı katilinin en has örneği Adolf Eichmann'ın duruşmasında mahkeme, "ölümcül aletleri kendi el-

leriyle kullanan insanlardan uzak durdukça sorumluluk derecesi de aynı oranda artmıştır," diye beyanda bulundu. Kudüs'teki yargılamaları takip edip bu görüşe katılmamak neredeyse olanaksızdı. Frankfurt duruşması, birçok bakımdan, Kudüs duruşmasının bilhassa gerektirdiği ek olarak yorumlanabilir, birçok kişinin apaçık olduğunu düşündükleri şeylerden şüphe etmesine vesile olacaktır. Bu duruşmalar, kişisel sorumlulukla ilgili karmaşık sorunu açığa vurmakla kalmamış, kriminal suçun en çıplak halini ifşa etmiştir. Caniyane emirlere itaat etmek için ellerinden gelenin en iyisini, daha doğrusu, en korkuncunu yapmış olanların simaları, cani bir sistemde yasalara uygun şekilde emirlere itaat etmekten ziyade, talihsiz kurbanlarına keyfi muamele edenlerden yine de çok farklıdır. Sanıklar arada sırada bu hususu kendi ilkel üsluplarıyla ifade ediyordu: "Tepedekilerin işi kolaydı... esirlere dayak atılmaması gerektiğine dair emirler vermek..." Halbuki sanık avukatları davayı sanki burada yine masabaşı katilleri ya da üstlerinin emirlerine itaat etmiş "askerler" mevzubahismiş gibi ele alıyordu. Savunmanın takdimindeki en büyük yalan buydu. İddia makamı sanıklara "cinayet ve *bireylerin* öldürülmesi için işbirliği yapmak" ve "kitle cinayeti ve kitle cinayeti için işbirliği yapmak" olarak iki temel suç isnat etmişti. Diğer bir deyişle, birbirinden tamamen farklı iki ayrı suçtan söz ediliyordu.

III

Ancak bu kitabın sonunda, yargılama işlemlerinin 182. gününde Yargıç Hofmeyer kararları açıkladığında ve mahkemenin görüşünü okuduğunda, bu iki suçun arasındaki ayrım belirsizleştiği için adaletin ne denli büyük bir zarara –kaçınılmaz olarak– uğradığının ayırdına varılır. Kurum olarak Auschwitz'in mahkemeyi ilgilendirmediği, sadece "Mulka ve diğer sanıkların yargılanmasının", sanıkların suçunun ya da suçsuzluğunun önem arz ettiği ifade edildi. "Davanın temelinde hakikat arayışı yatıyordu", ama mahkemenin değerlendirmeleri, cezai yaptırım gerektiren edimlerin 1871 tarihli

Alman ceza kanununda ayırt edilmiş ve tanımlanmış kategorileriyle sınırlandırılmıştı, dolayısıyla, Bernd Naumann'ın işaret ettiği sonuç neredeyse kaçınılmazdı: "Ne jüri ne de yargıçlar hakikati öğrendi; her halükârda, tüm hakikat öğrenilemedi." Zira yüz senelik ceza kanununda, devlet kurumu olarak örgütlü cinayet, demografik politikalar çerçevesinde bütün bir halkın imha edilmesi, "rejim canisi", ya da –Karl Jaspers'ın *Verbrecherstaat* terimiyle karşıladığı– caniyane bir hükümetin yönetimi altında gündelik hayat üzerine tek bir madde bile yoktu. Gelen herkesin ölüme mahkûm olduğu, ya gaza maruz bırakılarak hemen ya da tükenene dek çalıştırılarak birkaç ay içinde öldüğü imha kampı koşulları hakkında bir madde olması zaten beklenilemezdi. Broad Raporu'nda belirtilene göre, "belirli bir naklin en fazla yüzde 10-15'i bedenen çalışmaya müsait olarak sınıflandırılır ve bunların yaşamalarına izin verilirdi," seçilip ayrılmış adamların ve kadınların ortalama yaşam süresi yaklaşık üç aydı. Geriye dönülüp bakıldığında, şiddetli ölümün hep var olan atmosferini tahayyül etmek en zor şey; savaş alanında bile ölüm böylesine kesin, yaşam da böyle mutlak surette mucizeye bağlı değildir. (Gardiyanların arasındaki alt rütbeliler de korkudan tamamen muaf olamazdı, Broad'un ifade ettiği gibi, "gizliliği korumak için onlar da gaz odalarına yollanabilirdi. Himmler'in bunun gerektirdiği duygusuzluğa ve gaddarlığa sahip olduğundan kimsenin şüphesi yok gibiydi." Broad sadece bir noktaya değinmeyi unutmuştu; alt rütbeliler bu tehlikeyi Doğu Cephesi'nde karşı karşıya kalabilecekleri tehlikelerden daha az dehşetengiz addediyor olmalıydı, zira birçoğu, hiç kuşkusuz, kamptan cepheye gönderilmek için gönüllü olabilirdi.)

Dolayısıyla, eski ceza kanununun hiçbir suretle göz önünde bulunduramadığı şey, genel olarak Nazi Almanyası'nın ve özel olarak Auschwitz'in gündelik gerçekliğinin kendisiydi. İddia makamının suçlaması "kitle cinayeti" ile sınırlı olduğu ölçüde, mahkemeye göre, "arka planına rağmen olağan bir dava" olarak görülüyordu. Fakat bu varsayımın olgularla bağdaşmadığı açıktı. Olağan yargılamalarla karşılaştırıldığında, buradaki her şey ancak tersine dönebilirdi: Örneğin, odalara gaz peletlerini atma işini yerine getiren birkaç görevliden biri olduğu için binlerce insanın ölümünden

sorumlu bir adam, kendi inisiyatifiyle ve sapık fantezileri doğrultusunda "sadece" yüzlercesini öldürmüş başka bir adamdan cezai olarak daha az suçlu sayılabilirdi. Burada arka plan, kitle üretim –kitlesel ceset üretimi– araçlarıyla devasa ölçekte işlenen idari katliamlardı. "Kitle katliamı ve kitle katliamı için işbirliği yapmak" suçlamasının herhangi bir imha kampında görev yapmış her bir SS'e ve bu kamplardan birine bile adım atmamış birçoğuna yöneltilmesi icap ediyordu. İddianamenin görüşüne uygun düşen bu bakış açısından hareketle, tanık Dr. Heinrich Dürmayer (Viyanalı bir avukat ve eyalet meclisi üyesi), olağan mahkeme usulünün tersine çevrilmesinin, yani mevcut koşullar altında sanıkların aksini kanıtlayamadıkları sürece suçlu sayılmalarının gerekliliğine işaret ettiğinde son derece haklıydı: "*Bu insanların masumiyetlerini kanıtlamak zorunda olduklarına tümüyle ikna olmuştum.*" Ve aynı sebeple, imha etmenin rutin işlemlerinde "sadece" görev almış insanların "bir avuç tahammül edilemez vaka" kapsamına dahil edilmemesi gerekirdi. Tanığın da belirttiği üzere, gerçekten de Auschwitz ortamı içerisinde "suçlu olmayan hiç kimse" yoktu. Ve davanın amaçları açısından bunun anlamı açıkça şuydu: "Tahammül edilemez" suçu ölçebilmek için, daha ziyade, hiçbir ceza kanununda bulunmayan olağandışı ölçütler kullanılmalıydı.

Bu ve benzeri argümanların hepsine mahkeme şu karşılığı vermişti: "Nasyonal sosyalizm de hukukun üstünlüğüne tabi durumdaydı." Görünüşe bakılırsa, mahkeme bize Nazilerin ceza kanununu yeniden yazmakla hiç uğraşmadığını, keza Weimar Anayasası'nı feshetmeye de tenezzül etmediklerini hatırlatmak istiyordu. Ancak bu dikkatsizlik sadece görünüşteydi; ne de olsa totaliter diktatör, kendi koyduğu yasalar da dahil tüm yasaların, sınırsız yetkisine bazı sınırlamalar getireceğini erken fark eder. Nazi Almanyası'nda Führer'in *iradesi* yasanın *kaynağıydı* ve geçerli yasa Führer'in emriydi. Bir insanın iradesinden daha sınırsız ve sadece "İstiyorum"'(*I will*) ile gerekçelendirilen bir emirden daha keyfi bir şey olabilir mi? Her halükârda, Frankfurt'taki mahkemenin gerçekçi olmayan varsayımlarının esef verici sonucu, savunma makamının birincil argümanının hatırı sayılır derecede inandırıcılık kazanmasıydı: Bir

devletin, tarihinin başka bir evresinde emrettiğini cezalandırmaması gerekir. Nitekim mahkeme de bu argümana temel teşkil eden tezi, yani Bismarck'ın Reich'ından Bonn Hükümeti'ne Alman devletinin "kimlik devamlılığını" onaylıyordu.

Ayrıca, devlet kurumlarının böyle bir devamlılığı gerçekten varsa –ve Nazilerin başarıyla ana gövdesini "koordine" ettiği, savaştan sonra da Adenauer'in sorun etmeden yeniden işe aldığı devlet memurlarının örneğinde var olduğu açıktır–, mahkeme ve savcılık kurumlarında son durum nedir? Dr. Laternser'in –savunma avukatlarının açık ara en zekisinin– işaret ettiği üzere, "1938'in Kasım ayında Yahudi işyerlerinin tahrip edilmesi, [1939 ve 1940'ta] zihinsel engellilerin katledilmesi, son olarak da Yahudilerin katledilmesi gibi apaçık yasa ihlallerine karşı harekete geçmek savcılığın görevi değil miydi? Savcılık bunların suç olduğunu o zamanlar bilmiyor muydu? O dönemlerde hangi yargıç ya da savcı, istifa etmek şöyle dursun, bunu protesto etmiştir?" Bu soruların yanıtsız kalması, yargılamaların hukuki temellerinin ne denli kırılgan olduğunu gösterdi. Nazilerin yargılandığı her bir savaş sonrası duruşma, hukuki varsayımlar ve teorilerle keskin bir karşıtlık oluşturarak Nazi rejiminin cürümlerine tüm devlet organlarının, tüm devlet memurlarının, iş dünyasında yüksek konumlarda bulunan tüm kamu figürlerinin suç ortaklığı ettiklerini –ve dolayısıyla, dilerim ki, "kimlik devamlılığı" olmadığını– ortaya koydu. Dr. Laternser daha da ileri giderek, "hukukun geleceği için kesin bir ölçüt bulma şansını heba ettikleri ve böylece hukuki durumun karışıklığına katkıda bulundukları" için, Müttefik Devletleri suçladı. Nürnberg duruşmalarına dair bilgi sahibi olan hiç kimse bunu reddetmeyecektir. Fakat Laternser aynı suçlamayı niçin Federal Almanya'ya da yöneltmiyordu? Federal Almanya'nın durumun düzeltilmesinde çok daha doğrudan bir çıkarı olduğu gayet açıktı. Zira halihazırdaki yönetim kendi öncüllerinin caniliğiyle hesaplaşmadığı sürece, "geçmişin üstesinden gelmek" ile ilgili konuşmaların içi boş retorikten ibaret kalacağı yeterince açık değil midir? Ama gel gör ki, Rus savaş esirlerinin binlercesinin Auschwitz'e varır varmaz öldürülmesinin dayanağı halindeki Komisyon Emrinin yasalara aykırı olup olmadığına dair nihai

karara "Federal mahkeme henüz varmamıştır", bununla birlikte aynı mahkeme, Yahudilerin imha edilmesinin hukuksuz olduğunu "doğal hukuka atfen" ilan etmiştir. Sırası gelmişken belirtelim, bu değerlendirmelerle alakalı olmayan tümüyle farklı nedenlerden ötürü, doğal hukuka atıfta bulunan bu karar da yeterince tatminkâr bir çözüm değildir. (Komisyon Emriyle ilgili sorun, kaynağının Hitler olmadığının, doğrudan Alman Yüksek Komutası tarafından verildiğinin yeterince açık olmasıdır; esirler "beraberlerinde 'OKW [*Oberstes Kommando der Wehrmacht*]* Emirleri Üzerine' notu düşülmüş bir fiş getirmişti." Mahkemenin, tanık Petzold'un ifadesinde muhtemel bir hata olduğu gerekçesiyle sanık Breitwieser hakkında beraat kararı vermesinin, Breitwieser'i gaz deneylerine yeni başlandığı sırada Sovyet subayları ve komiserleri üzerinde Zyklon B denemekten sorumlu tutan başka bir sanığın, Eugeniusc Motz'un ifadesine ise hiç değinmemesinin nedeni de bu mudur?) Savunma için, en yüksek Alman mahkemesinin kararı, "*güncel* hukuki düşünce" dışında başka bir şey temsil etmiyor ve bu avukatların "Alman halkının çoğunluğu" –ve belki de hukuk mesleğindeki meslektaşları– ile mutabık olduğu neredeyse kesin.

Çözümlenmemiş hukuki sorunların, adaletin dağıtılmasının "kesin ölçütlerinin" yokluğunun sorunlu arka planını kaçınılmaz olarak açığa çıkaran, teknik olarak, "kitle katliamı ve kitle katliamı için işbirliği yapmak" suçlaması olmuştu; dahası, duruşmayı Eyalet Savcısı Bauer'in umduğu gibi "esasen çok basit bir vaka" olmaktan alıkoymuştu. Sanıkların kişilikleri ve edimleri dikkate alındığında, gerçekten de "çok basit bir vaka"dan söz edilebilirdi. Nitekim masabaşı katillerinin ya da "nihai çözümü" aslen başlatanların veya öncülüğünü yapanların öncelikli emirlerinde, tanıkların sanıklara atfettikleri gaddarlıkların neredeyse hiçbiri öngörülmemişti. Yüksek makamlardan hiç kimse "tavşan avı", "Boger *salıncağı*", "spor",** bunkerler,*** "ayakta bekleme hücreleri", "Ka-

* Almanya Silahlı Kuvvetler Genel Komutanlığı. (ç.n.)

** Hofmann sabah yoklama aldığında, en zayıf mahkûmları seçerek onları "spor" yapmaya zorlar, işkence ederdi. (ç.n.)

*** Kamptaki ilk gaz odalarına bunker deniliyordu. Ambar, depo. (ç.n.)

ra Duvar"* ya da "kep avcılığı"** gibi "ayrıntılar"la uğraşmamıştı. Hiç kimse bebeklerin havaya fırlatılıp atış hedefi yapılmasını ya da canlı canlı ateşin içine atılmalarını ya da duvara çarpılıp kafalarının parçalanmasını emretmemişti; insanların ayaklar altında ezilip öldürülmelerine, tek yumrukla işini bitirmek de dahil herhangi bir cinai "spor" için nesneye dönüştürülmelerine ilişkin bir emir yoktu. Sanıklara rampadaki seçme ayırma işlemini "samimi bir aile buluşması" gibi yönetmelerini hiç kimse söylememişti. Rampadan geri döndüklerinde, "yeni gelenin birinden ya da diğerinden kopardıkları"yla böbürlenir, "avdan geri dönen bir av ekibi gibi", olup biten her şeyi birbirlerine anlatırlardı. Oysaki Auschwitz'e zengin olsunlar ya da *eğlensinler* diye gönderilmemişlerdi. Dolayısıyla, Nazi ceza davalarının "olağan ceza davaları" olduğuna ve davalıların olağan canilerden farklı olmadıklarına ilişkin belirsiz hukuki görüş bu defa doğru –hatta hiç kimsenin bilmek istemeyeceği kadar doğru– çıktı. Her biri diğerinden korkunç sayısız münferit suç, devasa imha suçunu çevrelemiş ve atmosferini oluşturmuştu. Cürümlerden, –hiçbir dilde ismi olmayan bir şeyin yerine ikame edilen bir sözcük addettiğim– "ahval" ve "küçük adamlar" sorumluydu; Auschwitz duruşmasında tümüyle ifşa olmuş devlet cürmü ya da "haşmetli" konumların beyefendileri değil. Eichmann'ı belgelere dayalı inkâr edilemez kanıtlar ve kendi ikrarları temelinde mahkûm etmenin mümkün olduğu Kudüs duruşmasının aksine, burada, her tanığın ifadesi masabaşı katilleri için değilse de sanıklar için kritik bir önem kazanmıştı. Nitekim tanıklar sadece bu adamlarla yüzleştirilmişti ve umursadıkları sadece bu adamlardı.

Bu vakalarda, başka durumlarda son derece sahte görünen Alman devletinin "kimlik devamlılığı" argümanına bile, bazı sınırlandırmaları dikkate almak şartıyla başvurulabilirdi. Zira mahkemenin vekil tayin edilmiş esirlerden Bednarek'e ilişkin söyledikleri tüm sanıklar için geçerliydi: "[Esirleri] emirler üzerine öldürmedi, bilakis, kamptaki hiçbir esirin öldürülmeyeceğine dair *emre aykırı*

* İnfaz alanlarından biri, mahkûmları kurşuna dizmek için kullanılıyordu. (ç.n.)

** SS'ler mahkûmların kafalarından keplerini alıp fırlattıktan sonra, keplerini almaları için koşmalarını emrediyor ve kaçtıkları gerekçesiyle onlara ateş ediyordu. (ç.n.)

hareket etti." Elbette esirlerin ancak gaz verilerek öldürülebileceği, başka bir yöntemin kullanılmasının yasak olduğu kastediliyordu. Aslında bu vakaların çoğu, Nazi ya da SS mahkemelerinde bile yargılanabilirdi, ama bu tür yargılamalara pek sık rastlanmazdı. Bununla birlikte, 1944 yılında bir SS mahkemesi, Auschwitz'deki Siyasi İşler Bölümünün eski başkanını, Grabner adında birini, "infaz edilmek üzere keyfi olarak 2000 esir seçmek" ile suçlamıştı; halihazırda avukat olarak çalışmayı sürdüren iki sabık SS yargıcı, Konrad Morgen ve Gerhard Wiebeck de "kanunsuz hareketler ve... bağımsız infazlar" ile ilgili soruşturmalar yürütüldüğüne ve bunların SS mahkemelerinde cinayet suçlamasıyla açılan davalara sebebiyet verdiğine tanıklık etmişti. Savcı Vogel'in belirttiği üzere "Himmler, özel emri olmadan esirlerin dövülmeyeceğini ve yok edilmeyeceğini bildirmişti," ne var ki bu beyan, "kadınların fiziksel olarak cezalandırılmasını izlemek için" kampı birkaç defa ziyaret etmesine engel teşkil etmemişti.

Bu sıradışı ve korkunç koşullarda işlenmiş suçları yargılamak için kesin ölçütler olmamasının eksikliği, mahkemenin Dr. Franz Lucas'la ilgili verdiği hükümde üzüntü verici bir belirginlik kazanıyor. Her zaman "yoldaşları tarafından dışlanmış" bu adam üç yıl üç ay ağır cezaya, yani asgari cezaya mahkûm ediliyor. Ve kural olarak karşılıklı ithamlardan kaçınmaya çok dikkat eden sanıkların (bu adamlar sadece bir kez birbirleriyle ters düşmüş, yargılama öncesi sorgulamalardaki suçlayıcı ifadelerini daha sonra mahkemede geri almışlardı) aleni hışmına uğruyor: "Şimdi iddia ettiği gibi insanlara yardım ettiyse, 1945 yılında dönüş bileti almaya çalışırken etmiş olmalı." Asıl nokta şu ki, bu söylenilen iki yönüyle de doğru değil: Dr. Lucas başlangıçtan sona dek insanlara yardım etmişti; ayrıca –sanıkların birçoğunun aksine– hiçbir zaman bir "kurtarıcı" olduğu izlenimini uyandırmaya çalışmadı ve hatta onun lehine ifade veren tanıkları teşhis etmeyi ve anlattıkları hadiseleri hatırlamayı mütemadiyen reddetti. Sağlık koşullarını mahkûmlar arasında bulunan meslektaşlarıyla tartışmış, tartışırken onlara gerçek unvanlarıyla hitap etmişti; esirler için SS eczanesinde hırsızlık yapmış, onlara "kendi parasıyla yemek al-

mış", azığını onlarla paylaşmıştı; "bize insanca davranan tek doktor oydu", "bize kabul edilemez insanlarmışız gibi bakmıyordu", "esir arkadaşlarının bazılarını gaz odalarından kurtarmak için" nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili tavsiyelerini mahkûmlar arasındaki hekimlere iletirdi. Özetle: "Dr. Lucas gittikten sonra çok çaresiz kalmıştık. Dr. Lucas bizimleyken çok mutluyduk. Gerçekten öyleydik, gülmeyi yeniden öğrenmiştik." Ve Dr. Lucas şöyle der: "Şu âna dek, tanığın adını bilmiyordum." Şüphesiz, beraat eden sanıklardan hiçbiri, tanıklık etmek için gelen ve cezadan paçayı kurtaran hiçbir "haşmetli beyefendi", Dr. Lucas'la mukayese edilemez. Ne var ki mahkeme, hukuki varsayımları gereğince, bu adama asgari cezayı vermek zorunda kalmıştır. Halbuki tanıklardan birinin sözlerinde dile geleni yargıçlar da gayet iyi biliyordur: Lucas, "kesinlikle oraya ait değildi. Fazla iyiydi." İddia makamı bile onu "diğerleriyle aynı kefeye koymak istemiyordu." Bedenen çalışmaya müsait olanları seçmek için, Dr. Lucas'ın da rampada bulunduğu doğruydu ama "esirlere iyilik yaptığı" şüphesiyle oraya gönderilmiş ve emre itaat etmeyi reddetmesi halinde "derhal tutuklanacağı" söylenmişti. "Kitle katliamı ve kitle katliamı için işbirliği yapmak" ile suçlanması bu nedenleydi. Dr. Lucas kamptaki görevleriyle karşı karşıya kaldığı ilk seferde birilerine danışmak istemişti: Piskopos, "ahlaka aykırı emirlere itaat edilmemelidir, ancak bu demek değil ki bir kişi kendi hayatını riske atmalı," diye salık vermişti ona. Danıştığı üst düzey bir hukukçu ise, dehşetli hadiseleri savaşla gerekçelendirmişti. Her ikisinin de pek bir yardımı dokunmamıştı. Ama gelin, ne yapması gerektiğini mahkûmlara danıştığını farz edelim; rampadaki seçime –kampın gündelik hadiselerinden birine, rutinleşmiş bir dehşete– katılmanın bedelini ödeyip kampta kalması ve onları öbür SS'lerin marifet saydıkları eblehliklerden ve şeytaniliklerden kurtarması için ona yalvarmaları kuvvetle muhtemel değil miydi?

IV

Duruşma tutanaklarını okurken, Auschwitz'in en katı kural ve düzenlemelere göre gerçekleştirilecek *idari* katliamlar amacıyla kurulmuş olduğu her zaman akılda tutulmalıdır. Bu kurallar ve düzenlemeler masabaşı katilleri tarafından koyulmuştu ve iyi ya da kötü her türlü bireysel inisiyatif –muhtemelen planlı olarak– dışarıda bırakılmış görünüyordu. Milyonlarca insanın imha sürecinin bir makinenin işlemesi gibi yürütülmesi planlanmıştı: Avrupa'nın her yerinden nakledilenlerin varışları; varışın akabinde rampa üstünde seçip ayırma; vardıkları sırada çalışmaya müsait olanlar arasından yapılan müteakip seçim; kategorilere ayırma (tüm yaşlı insanlara, çocuklara, çocuklu annelere derhal gaz verilecekti); insan deneyleri; "vekil tayin edilen esirler" olarak kapolar ve imha tesislerini işletmekle görevli ayrıcalıklı konumlarda bulunan esir-komandolar. Her şey öngörülmüş gibiydi ve buna bağlı olarak da günden güne, aydan aya, yıldan yıla tahmin edilebilirdi. Bununla birlikte, bürokratik hesaplamalardan çıkan sonuç, tahmin edilebilirliğin tam tersi bir duruma işaret ediyordu: tam bir rastgelelik. Dr. Wolken –şimdi Viyana'da hekimlik yapan sabık mahkûm, ilk ve en iyi tanık– şöyle söylüyordu: *Her şey "neredeyse günbegün değişiyordu.* Sorumlu memura, yoklama şefine, blok şefine, bir de onların ruh hallerine –özellikle de ruh hallerine– bağlı olarak değişiyordu. Bir gün olanaklı olan şey, iki gün sonra söz konusu bile değildi... İşle ilgili aynı ayrıntı ya ölümcül bir ayrıntı ya da hayli önemsiz bir meseleydi." Dolayısıyla, tabip subay neşeli bir ruh halinde olduğu günlerden birinde, nekahet devresindeki kimseler için bir blok kurma fikrini ortaya atar, iki ay sonra nekahet devresindekiler bir araya toparlanır ve gaz odasına yollanırdı. Masabaşı katillerinin gözden kaçırdığı şey, *horribile dictu* [söylemesi korkunç] insan faktörüydü. Ve bunu böylesine korkunç kılan, normal koşullar altındaki davranışlarının da delalet ettiği üzere, kampların canavarlarının klinik anlamda kesinlikle sadist olmamaları, dahası, canavarca görevleri yerine getirmeleri için bu temelde seçilmiş olmamalarıdır. Auschwitz'e ya da benzer kampla-

ra, askerlik görevlerini şu ya da bu sebeple yerine getirmeye müsait olmadıkları için gönderilmişlerdir.

Bu kitabı ilk kez ve dikkatini vermeden okuyan biri genel olarak insan ırkının kötü doğası, ilk günah, insanın özünde yatan saldırganlık vb., özel olarak da Alman "ulusal karakteri" hakkında fark gözetmeyen geniş söylemlere teslim olabilir. Mahkemeye iletilmiş az sayıda öyle anlar vardır ki, onları gözden kaçırmak kolay olmakla birlikte tehlikelidir de: "Kampa nadiren bir 'insan' geldiği olurdu" ve etrafa şöyle bir göz gezdirdikten sonra aceleyle çıkıp giderlerdi: "Hayır, ana kuzusuna göre bir yer değil burası." Bu duruşmalardan önceki genel görüşün aksine, SS'lerin şu ya da bu bahaneyle kamptan kurtulması görece basitti. Ama Dr. Emil Finnberg'in eline düşenler için işler şüphesiz değişirdi; bu adam, bugün bile, fiziksel olarak kadınları ve çocukları vurmaktan imtina etme "suçunun", hapis cezasından ölüm cezasına kadar çeşitli yaptırımları olmasının tamamen makul olduğunu düşünüyor. "Sinir bozukluğu" iddiası, kampta kalıp mahkûmlara yardım etmek ve "esirlere iyilik yapmak" ile suçlanmanın riskinden daha az tehlike arz ederdi. Dolayısıyla, yıllarca kampta kalanların ve sürecin az sayıda müstesna kahramanı arasında yer almayanların, SS nüfusunun en beter unsurlarını temsil ettikleri otomatikman açığa çıkıyor. Bu konularda elimizde veri yok, yüzdeleri bilmiyoruz ve muhtemelen hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz. Bununla birlikte, bu açıkça sadist fiillerin normal hayatta yasayla hiçbir zaman ihtilafa düşmemiş gayet normal insanlar tarafından işlendiğini düşünürsek, fırsattan başka eksiği olmayan pek çok ortalama vatandaşın hayal dünyasından da şüphe etmeye başlarız.

Her halükârda, kesin olan tek şey var ve buna inanmayı artık kimse göze alamıyor: "Auschwitz'de iyi biri ya da kötü biri olma kararını herkes kendi adına alabilirdi." (Bugün Alman adalet divanlarının hem iyiye hem de kötüye adalet dağıtmaktan aciz kalması grotesk değil mi?) Ve bu kararın Yahudi ya da Polonyalı ya da Alman olmakla hiçbir ilgisi yoktu; hatta SS üyesi olmak bile bu kararın dayanağı olamazdı. Nitekim bütün bu dehşetin orta yerinde bir "huzur adacığı" kurmuş Oberscharführer Flacke mevcuttu.

Esirlerden biri, ona, en sonunda, "Hepimiz katledileceğiz. Tek bir tanığın bile sağ kalmasına izin vermeyecekler," demişti, bu sözlere inanmayı reddeden Flacke şöyle karşılık vermişti: "Umarım, bunu engellemeye yetecek kadar insan olur aramızda."

Sanıkların klinik normalliğine karşın, Auschwitz'deki başlıca insan faktörü sadizmdi ve sadizm temelde cinseldir. Olaylarla ilgili anlatılar kimi zaman sadece tanıkların değil jüri üyelerinin de haykırışına ve bitap düşmesine neden olurken, sanıkların bunları keyif alarak dinlemesi, anımsadıkları anılarla gülümsemeleri; eski savunmasız kurbanlarının aleyhlerinde ifade vermesi ve onları teşhis etmesi üzerine reverans yaparcasına verdikleri akıl almaz selamlar... Dahası, teşhis edilmekten dolayı (böylelikle suçlanmış olmalarına rağmen) duydukları bariz memnuniyet. İşte bütün bunlar, yoğun bir cinsel hazzın tatlı hatırasını yansıtıyor ve arsız bir küstahlığa delalet ediyordu. Boger kurbanlardan birine yanaşırken bir ortaçağ şarkısının dizesini mırıldanmıyor muydu? "Sen Benimsin" (*Du bist mein/Ich bin dein/des solt du gewiss sein*) diyordu şarkı; Kaduk, Schlage, Baretzki, Bednarek gibi cahil canavarların böyle rafine tavırlar sergileme kabiliyetleri yoktu elbet. Ama burada mahkeme salonunda hepsi benzer davranıyor. Tanıkların anlattıklarından anlaşıldığı üzere, "sert sorgulamalar" ritüelinde kara büyünün ve canavarca orjilerin atmosferi hüküm sürmüş olmalı, bunkere gittiklerinde taktıkları "beyaz eldivenler", şeytanın vücut bulmuş hali olmakla ilgili ucuz böbürlenmeler de aynı atmosferin göstergeleri. Şeytanı cisimlendirmek bilhassa Boger ve Romanyalı eczacı Capesius'un uzmanlık dalı. Bu ikincisi –Romanya'da gıyabında ölüm cezasına çarptırılan ve şimdi Frankfurt'ta dokuz sene ceza alan Capesius–, mezar hırsızının dik âlâsı. Auschwitz'ten topladığı ganimetlerle Almanya'ya yerleşmiş, kendi işini kurmuş. Şimdi de "arkadaş" diye değindiği birine kendi lehine tanıkları etkileme görevini tevdi etti. Frankfurt'taki talihsizlikleri işine hiç zarar vermedi; Göppingen'deki dükkânında işler, Sybille Bedford'un *Observer*'daki haberinde belirttiği üzere, "hiç olmadığı kadar yolunda gidiyor."

Auschwitz'de insan faktörü dikkate alındığı ölçüde, önem bakımından ikinci sırada ruh halleri geliyor. Ruh hallerinden daha sık

ve daha çabuk değişen ne olabilir ki? Kendini ruh hallerine tümüyle teslim etmiş bir insanın insanlığından geriye ne kalır ki? Herhangi bir olayda ölmeye yazgılı insan stoklarının bitmez tükenmezliği karşısında SS'ler canlarının çektiği her şeyi bilfiil yapabilirdi. Elbette onlar, Nürnberg davasında "asli savaş suçluları" olarak adlandırılan sanıklarla aynı kategoride değildiler. "Büyük" canilerin parazitleriydi onlar. Ve insan onları görünce, halihazırda talihsizliklerine sebep olmakla suçladıkları şahıslardan daha beter olup olmadıkları hususunda şüpheye düşüyor. Naziler, yalanlarıyla, ayak takımını seçkinler mertebesine yükseltirken, Nazi "dayanıklılık" idealinin hakkını verenler ve hâlâ bununla gurur duyanlar (sözüm ona "çetin cevizler"), aslında pelteden farksızdı. Sanki mütemadiyen değişen ruh halleri tüm gerçekliklerini –iyi ya da kötü olmanın, narin ya da kaba olmanın, "idealist" bir budala ya da sinik bir cinsel sapık olmanın, yani kişisel kimliğin sağlam yüzeyini– yiyip bitirmişti. En ağır cezalardan birini –müebbet artı sekiz yıl– hak ettiği için alan aynı adam, ara sıra çocuklara sosis dağıtıyordu; Bednarek, ayakları altında ezerek adam öldürme uzmanlığını icra ettikten sonra odasına gitmiş ve dua etmişti, çünkü o sırada ruhen hazırdı. On binlerce insanı ölüme terk etmiş bir tabip subayın, kendisinin mezun olduğu okulda okumuş esir bir kadını ona gençliğini hatırlattığı için kurtarması; yeni doğum yapmış bir anneye ertesi sabah gaz verilecek olmasına rağmen çiçek ve çikolata gönderilmesi olasıydı. O dönemde çok genç bir adam olan Sanık Hans Stark, bir keresinde iki Yahudi seçmiş, kapoya onları öldürmesini emretmiş, sonra da ona bunun nasıl yapılacağını göstermeye koyulmuş ve fazladan iki Yahudi daha öldürmüştü. Ama bir başka seferinde, bir köye işaret ederek esirlerden birine düşüncelerini açmıştı: "Baksana, ne kadar da güzel inşa edilmiş bir köy. Burada çok tuğla var. Savaş bittiğinde *tuğlalar öldürülenlerin adlarını taşıyacak. Belki de tuğlalar yeterli gelmeyecek.*"

Bir SS günündeyse, mutlaka bir hayat kurtarmıştır; "birinin hayatını kurtardığını iddia edemeyecek" bir SS'e neredeyse hiç rastlanmadığı elbette doğrudur. Sağ kalanların çoğu –seçilmiş iş gücünün yaklaşık olarak %1'i– hayatlarını bu "kurtarıcılara" borçluydular. Auschwitz'deki en üstün hükümran ölümdü, ama esir-

lerin kaderlerini belirleyen kaza da ölümün yanı başındaydı. Zira kazanın ölçüsüz, keyfi rastlantısallığı, ölümün hizmetkârlarının değişken ruh halleriyle iç içe geçmişti.

V

Yargıcın bilgeliği Süleyman'ınkine denk olsaydı ve mahkemenin elinde yüzyılımızın emsalsiz suçunu kategorilerin ve paragrafların içine yerleştirip insan hakkaniyetinin muktedir olduğu bir nebze adaletin dağıtılmasına yardımcı olacak "kesin ölçüt" mevcut olsaydı bile, Bernd Naumann'ın talep ettiği "hakikat, tüm hakikat" ortaya çıkabilir miydi? Fazlasıyla şüpheli. Hiçbir genellik –genel olmayan bir hakikat ne olabilir ki?– insanların her şey mubahtır demekle kalmayıp "her şey mümkün" dediği zamanlar ne olduğunu anlamak için derinine inilmesi gereken bilinçsiz hunharlıkların kaotik akınına set çekemez.

Okuyucu, hakikat yerine, *hakikat anları* bulacaktır. Ve bu anlar, yırtıcılığın ve kötülüğün kaosunu açık seçik telaffuz edebilmenin esasen tek araçlarıdır. Bu anlar çöldeki vahalar gibi apansız ortaya çıkar. Anekdotlar mevcuttur ve neler olup bittiğini olağanca açıklığıyla gözler önüne sererler.

Öleceğini bildiği için koğuşun duvarına kanıyla, "Andreas Rapaport – on altı yıl yaşadı" diye yazan şu çocuk vardır.

Dokuz yaşındaki "çok" bildiğini bilen, ama "artık öğrenmeyecek" şu diğer çocuk vardır.

Sanık Boger bir çocuğu elma yerken görür, onu bacaklarından yakalar, duvara çarparak kafasını kırar. Ardından sakince elmayı yerden alır, bir saat sonra afiyetle yer.

SS'lerden birinin oğlu, nöbetçi babasını ziyarete gelir. Ama çocuk çocuktur ve bu olağandışı yerin kuralı tüm çocukların ölmek zorunda olmasıdır. Dolayısıyla, "onu yakalayıp fırına atmasınlar" diye boynuna bir işaret asmalıdır.

"Sıhhiye eri" Klehr tarafından fenol enjeksiyonuyla öldürülmek üzere çağrılanları zapt etmekle görevli bir esir vardır; kapı açılır ve

içeri babası girer. Her şey bittiğinde: "Ağladım ve babamı dışarıya kendim taşımak zorunda kaldım." Ertesi gün Klehr ona niçin ağladığını sorar, nedenini öğrenince de, "Bilsem yaşamasına izin verirdim," der. Niye ona söylememişti ki? Yoksa Klehr'den korkmuş muydu? Ne büyük bir hata! Oysaki Klehr o gün çok keyifliydi.

Son olarak, Miami'den Frankfurt'a gelen kadın tanıktan bahsetmeli. Gazeteleri okurken Dr. Lucas'ın adına rastladığı için ifade vermeye gelmiştir: "Annemi ve ailemi öldürmüş bir adam tabii ki beni ilgilendirir." Olayın nasıl gerçekleştiğini anlatıyor. 1944 yılında Macaristan'dan gelmişti. "Kollarımda bir bebek tutuyordum. Annelerin bebekleriyle beraber kalabileceklerini söylemişlerdi, bu yüzden annem bebeği bana verdi ve beni daha büyük göstermem için giydirdi. [Annesi üçüncü bir çocuğu elinden tutuyordu]. Dr. Lucas beni gördüğünde bebeğin benim olmadığını anlamış olmalı. Bebeği benden aldı ve anneme fırlattı." Mahkeme gerçeğin hemen ayırdına varıyor: "Tanığı kurtarma cesaretini göstermiş olabilir misiniz acaba?" Lucas, biraz duraksadıktan sonra her şeyi inkâr ediyor. Ve görünüşe bakılırsa Auschwitz'in kurallarını –çocuklu tüm kadınlara varışlarının akabinde gaz verildiğini– hâlâ bilmeyen kadın, ailesinin katili olduğu için peşine düşmüşken hayatını kurtaran adamla karşılaştığından habersiz, salonu terk ediyor. İnsanlar dünyayı tepetaklak ettiğinde olan işte budur.

1966

Bugün burada bir doğum günü için, Amerika'nın değil, Birleşik Devletler cumhuriyetinin iki yüzüncü doğum gününü kutlamak için toplandık ve korkarım ki kutlamalar için daha kötü bir zaman seçemezdik. Cumhuriyetin, yönetimin bu özgül biçiminin ve onun özgürlük kurumlarının krizini onlarca yıldır gözlemlemek mümkündür. Joe McCarthy, bize bugün bir mini krizden ibaretmiş gibi görünen olayları tetiklediğinden beri farkında olduğumuz bir durumdur bu. Politik yaşamımızın temellerinde giderek artan bir kargaşanın başgösterdiğini teyit eden birtakım olaylar, bu vakanın peşi sıra gerçekleşmişti: Hiç kuşku yokki hikâyenin bu kısmı çabuk unutulmuştu, ama güvenilir ve özverili bir sivil kamu hizmetleri teşekkülünün yıkılması sonucunu doğurmuştu. Halbuki ülke için görece yeni olan bu teşekkül, Roosevelt hükümetinin uzun süreli iktidarının muhtemelen en kayda değer başarısıydı. Roosevelt döneminin ardından, "çirkin Amerikalı", *dış ilişkiler* sahnesinde görünüverdi; o zamanlar ülke içindeki yaşamımızda neredeyse hiç fark edilmeyen mevcudiyeti, ülkede hataları düzeltme ve hasarları onarma yeteneği köreldikçe kendini hissettiriyordu.

Bu gelişmelerin hemen ardından birkaç dikkatli gözlemci, yönetim biçimimizin bu yüzyılın hasım güçlerinin hücumuna direnip direnemeyeceğinden, 2000 yılına gelindiğinde hâlâ ayakta kalıp kalamayacağından kuşku duymaya başladı. Hatırladığım kadarıyla, John Kennedy, bu yöndeki kaygılarını herkesin önünde dile getiren ilk kişiydi. Her şeye rağmen ülkenin genel ruh halinde neşe baki kaldı, Watergate bile belli ki hiç kimseyi son olayların şiddetli akınına hazırlayacak ölçüde etkili olmamıştı. Şimdilerdeyse, birbirini

kovalayan olaylar silsilesi tarihin Niagara Şelaleleri gibi çağlayarak akarken, bu sürükleyici gücün azametini temaşa eden seyirciler de, onu yavaşlatmak isteyen eyleyenler de, aynı ölçüde uyuşmuş ve kötürümleşmiş hissediyorlar. Bu süreç öyle süratli ilerliyor ki, belirli bir sırayla "neyin ne zaman gerçekleştiğini" hatırlamak bile ciddi çaba gerektiriyor; aslında, "dört dakika kadar eski olan her şey, Antik Mısır kadar kadim hale geliyor" (Russell Baker).

Kuşkusuz ki, olayların bizi uyuşturan bu şiddetli akını, en çok da, farklı nedenleri ve farklı anlamları olan olguların tuhaf ama tarihe bakıldığında kesinlikle yabancı görünmeyen çakışmasından kaynaklanıyor. Vietnam'daki yenilgimiz asla "onurlu bir barış" değildi, bilakis, küçük düşürücü bir yenilgi olduğu ayan beyan ortadaydı. Herkesin herkese karşı savaşının unutulmaz manzaraları eşliğinde apar topar gerçekleşen helikopterli tahliye, hükümetin elindeki dört seçeneğin en kötüsünü kullandığını ifşa ediyordu; bunu gereksiz bir halkla ilişkiler gösterisiyle, bebek nakil operasyonuyla (*baby airlift*),* Güney Vietnam halkının tamamen güvendeki tek kesiminin "kurtarılması" ile taçlandırdık. Tüm bunların yarattığı şoku, yenilginin kendisi bile yaratamazdı; zira yenilgiye yıllardır, Tet Saldırısı'ndan** beri kesin gözüyle bakılıyordu.

"Vietnamlaştırma" (*Vietnamization*)*** ile işlerin yoluna girmeyeceği herkes için aşikârdı; uyuşturucuya saplanmış, yozlaşmış, firari, açıkça isyan halinde olan, dolayısıyla da artık orada kalmaları mümkün olmayan Amerikan birliklerinin Vietnam'dan çekilmelerini haklı çıkarmak için uydurulmuş bir halkla ilişkiler sloganından ibaretti. Şaşırtıcı olan şey, Thieu'nun**** ta kendisinin,

* *Operation Babylift* ile üç bine yakın öksüz ve yetim, Güney Vietnam'dan tahliye edilerek ABD ve Avustralya'ya götürüldü ve evlatlık olarak verildi. (ç.n.)

** Vietnam Halk Ordusu ve Vietkong gerillalarının 1968 yılında ABD birliklerine ve Güney Vietnam'a karşı başlattığı geniş çaplı saldırı. (ç.n.)

*** Nixon Doktrini olarak da bilinir. ABD'nin doğrudan askeri müdahalede bulunmayıp müttefiklerine askeri yardım sağlamasını öngören politika. Vietnam örneğinde ABD, Güney Vietnam'daki müttefiklerine ağır silah yardımı yapıp askeri eğitim verdikten sonra bölgedeki birliklerini tedricen geri çekecektir. (ç.n.)

****Nguyễn Văn Thiệu. 1965-1975 yılları arasında Güney Vietnam'ın (Vietnam Cumhuriyeti) devlet başkanlığını yapmıştır. (ç.n.)

Washington'daki hamilerine danışma gereği bile duymadan, hükümetinin dağılmasını hızlandırmayı başarmasıydı. Bu anlamda öylesine hünerliydi ki, muzafferler zafer kazanmak için savaşmak zorunda dahi kalmamışlardı; yakalayamayacakları kadar hızlı kaçan düşmanlarıyla temas edebildikleri nadir anlarda, geri çekilen bir ordudan ziyade, asker güruhunun akıl almaz curcunası ve sivillerin devasa boyutlara ulaşmış cinnetiyle karşılaşmışlardı.

Şu da var ki, Güneydoğu Asya'daki bu felaket, ABD'nin dış politikasının çöküşüyle neredeyse eşzamanlı olarak gerçekleşmişti: Kıbrıs'taki felaket ve dolayısıyla Türkiye ile Yunanistan'ı, iki eski müttefiki kaybetme olasılığı, Portekiz'deki ne getireceği belirsiz darbe, Ortadoğu'daki çöküntü, Arap devletlerinin yükselişi... Ayrıca ülke içindeki muhtelif problemlerimizle de –enflasyon, paranın devalüasyonu, şehirlerimizdeki kötü koşullar, işsizlik oranının ve suç oranının tırmanışa geçmesi– aynı döneme denk gelmişti. Tüm bunlara bence henüz kesinlikle atlatamadığımız Water Gate'in sonuçlarını, NATO ile yaşadığımız sorunları, İngiltere ile İtalya'nın iflasın eşiğine gelmesini, Hindistan'la aramızdaki ihtilafı, yumuşamanın* (*détente*) özellikle de nükleer silahların yaygınlaşması göz önünde bulundurulduğunda barındırdığı belirsizlikleri ekleyin ve sonra da İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda bulunduğumuz konumla şu anki durumu kıyaslayın. İşte o vakit, bu yüzyılın emsalsiz olaylarının arasında ABD'nin politik gücünün** hızla zayıfladığı gerçeğine de gereken önemi vermek zorunda olduğunuzu kabul edeceksiniz. Zira bununla da daha önce hemen hiç karşılaşılmamıştı.

Tarihin yeknesak devirlerini birbirinden ayıran belirleyici dönüm noktalarından birinde duruyor olmamız son derece mümkün. Nitekim gündelik hayatın amansız taleplerinin ağına dolaşmış çağdaşlar için, bizim gibiler için, devirleri ayıran çizgiler geçildikleri za-

---

* *Détente*: Gerginliğin yatışması. Soğuk Savaş sırasında Batı Bloğu ve Doğu Bloğu ülkeleri arasında süregelen uyuşmazlıkların karşılıklı görüşmeler ve iyi niyetli çabalarla azaltılmasını, uluslararası gerginliklerin yumuşamasını öngören politika. (ç.n.)

** *Sorumluluk ve Yargı*'nın [*Responsibility and Judgment*] İngilizce basımının editörü Jerome Kohn'un notu: "Arendt'in şiddeti araçsallaştıran askeri güç ile ortak kaygıları doğrultusunda birlik içinde hareket eden bir halkın politik iradesinden doğan politik güç arasında kesin bir ayrım öngördüğünü okuyucu hatırında tutmalıdır." (ç.n.)

man hemen hiç görünür olmayabilir; ancak insanlar onlara takılıp tökezlediğinde, çizgiler duvarlara dönüşüverir ve geçmişi bir daha erişilemeyecek şekilde kapatırlar.

Yaklaşan felaketin uğursuz alametinin çok korkutucu göründüğü tarihteki böyle anlarda, günlük yaşamın acil gereklerinin değişmezliğinin verdiği güven, çoğu insan için bir kaçış yoludur. Bugün bu tür bir kaçışın cazibesinin bizi ayartması her zamankinden daha muhtemel; zira tarihe yönelik uzun erimli bir bakış (halihazırda gerçeklerden kaçmanın bir diğer yolu), yeterince umut vermiyor. Tam iki yüz yıl önce temelleri atılan Amerikan özgürlük kurumları, tarihte onların ayarında addedilen şanlı başarıların hepsinden daha uzun süre ayakta kalmıştır. İnsanlığın tarihsel sicilinin bu güzide olayları, hak ettikleri gibi, politik düşünce geleneğimizin örnek niteliğinde modelleri olmuşlardır; ancak unutmamamız gerekir ki, kronolojik açıdan konuşulursa, bunlar her zaman birer istisnadır. Bu itibarla düşünce içinde tüm ihtişamlarıyla yaşamayı sürdürürler ve daha karanlık zamanları deneyimleyen insanların düşünme ve eylem süreçlerine ışık tutarlar. Geleceği hiç kimse bilmiyor ve içinde bulunduğumuz son derece kasvetli an nasıl sonlanırsa sonlansın, kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey var; tüm inişleri ve çıkışlarıyla özgürlüğün bu dile kolay iki yüz senesi, Herodot'un deyimiyle, "hak ettiği şanı" kazanmıştır.

Fakat bu uzun erimli bakışın ve hatırlamaya içkin yüceltmenin zamanı henüz gelmedi; halihazırdaki ortam, öngörüldüğü üzere, cumhuriyetin kurucularının "düşüncelerinin, söylevlerinin ve eylemlerinin sıradışı niteliğini" yeniden yakalamamız için, doğal olarak bizi kışkırtıyor. Bu şahısların nitelikleri hakikaten "sıradışıdır"; en iyi koşullar altında bile bir araya gelmeleri mucizevidir. Onları başlangıçlarından ayıran korkutucu mesafenin bilhassa farkında oldukları için pek çok insan bir arayışa girer; kökleri, olan biteninin "derin nedenlerini" ararlar. Köklerin ve "derin nedenlerin", onlardan doğduğu düşünülen görünüşlerle gizlenmeleri doğalarındandır. Tetkike ve analize açık değildirler, ancak yorum ve spekülasyonun güvenilir olmayan yoluyla onlara ulaşılabilir. Bu tür spekülasyonların içerikleri genellikle zorlamadır, neredeyse her zaman, olgusal

kayıtların tarafsız bir şekilde incelenmesinden önce gelen varsayımlara dayanırlar. Birinci Dünya Savaşının ya da İkinci Dünya Savaşı'nın vuku bulmasının "derin" nedenleri hakkında *teori* bolluğu vardır ve bu teoriler edinilmiş deneyimlerin melankolik bilgeliğine dayanarak değil, kapitalizm ve sosyalizmin yahut endüstriyel ve post-endüstriyel çağın doğası ve akıbeti, bilim ve teknolojinin rolü vb. hakkındaki spekülasyonlar dolayımıyla gelişmiş kanılardır. Ama bu teorileri daha ciddi bir sınırlamaya tabi kılan, hedef kitlelerin zımni talepleridir. *Makul* olmalıdırlar, yani, o belirli zaman dilimindeki çoğu mantıklı insanın kabul edebileceği ifadeler içermelidirler; akla sığmayanın onaylanmasını talep etmeleri mümkün değildir.

Sanırım Vietnam Savaşının sonundaki cinnet ve panik tablosunu seyreden tüm izleyiciler, televizyon ekranlarında gördüklerinin "akıl almaz" olduğunu düşünmüştü, öyle olduğu da şüphe götürmezdi. Gerçekliğin umut ya da korku dolu beklentilerimizden tümüyle bağımsız, talih güldüğünde kutladığımız ve talihsizliğe uğradığımızda lanetlediğimiz çehresi tam da budur. Gerçekliğin şoku, derin nedenler hakkındaki tüm spekülasyonların makul olana geri dönmelerini sağlayarak, onların mantıklı insanların makul buldukları terimler içinde ifade bulmalarını mümkün kılar. Mantık ve makullüğün sınırlarını zorlayanlar, kötü haberlerin taşıyıcıları, olayları "oldukları gibi" anlatmakta ısrar edenler asla hoş karşılanmamışlardır ve hatta onlara çoğu zaman tolerans gösterilmemiştir. Derin nedenleri gizlemek, görünüşlerin doğasının bir özelliğiyse, gerçeklerin yalın ve çıplak kabalığını saklamak ve unutturmak da, bu tür gizli nedenler hakkındaki spekülasyonların doğasının özelliğidir.

İnsana özgü bu doğal eğilim, tüm politik sahnemizin kibarca halkla ilişkilerin, aslında Madison Bulvarı "bilgeliğinin", alışkanlıklarına ve talimatlarına göre yönetildiği son on yılda devasa oranda artmıştır. Tüketim toplumunun mamullerini, üretimlerinin gerektirdiği süreden daha çabuk tüketenlerin büyük bölümünü oluşturduğu bir kitleye tanıtma işini üstlenenlerin bilgeliğidir bu. Malların dağıtımına yardım etme işlevini yerine getiren Madison Bulvarı, tüketici gereksinimlerine gittikçe daha az, malların daha büyük miktarlarda tüketilmesinin gerekliliğine ise daha çok odaklanmaktadır.

İnsanın doğal artık emeğinin, yani insan gereksinimlerinin teşvik ettiği emeğin, sadece emekçinin bireysel varlığının değil ailesinin varlığının da gerektirdiğinden fazla üreteceğini öngören Marx'ın sınıfsız toplum hayalinin başlangıçtaki hedefleri bolluk ve aşırı bolluksa eğer, sosyalist ve komünist hayalin gerçekliğini yaşıyor olmalıyız biz. Ne var ki, onu hayal eden yazarın en taşkın fantezilerinin bile ötesinde, gelişiminin nihai olmayan son safhasında otomasyon olarak tecessüm eden teknoloji sayesinde gerçeğe dönüştüğünde, bu soylu hayal adeta bir karabasana dönüşmüştür.

Önceki üretim toplumunu, varoluşunu ancak devasa bir israf ekonomisine dönüşerek sürdürebilecek tüketim toplumuna çeviren gerçek değişimin altında yatan "derin" neden hakkında spekülasyon yapmak isteyenler, Lewis Mumford'un *New Yorker*'daki son yorumlarına bakarlarsa iyi ederler. Zira "bütün bu çağa temel teşkil eden dayanağın", hem kapitalist hem de sosyalist gelişimin öncüsünün "ilerleme doktrini" olduğu gerçekten de fazlasıyla doğrudur. "İlerleme," diyor Mumford, "kendi yol yatağını döşemiş ve kendi rotasına dair hiçbir kalıcı iz bırakmamış bir traktördü, üstelik hayal edilebilir ve insani açıdan arzu edilebilir bir varış noktasına doğru yol almadı. '*Gidişin kendisi hedeftir,*'" ama gidişe içkin bir güzellik ya da anlam olduğu için hedef edinilmemiştir. Daha ziyade, ileri gitmekten vazgeçmek, israftan vazgeçmek, gittikçe daha fazla ve daha hızlı tüketmekten vazgeçmek, belirli herhangi bir anda artık yeter diyebilmek, apansız bir yıkım anlamına geldiği için yol almak gerekir. Reklam ajanslarının ardı arkası kesilmeyen gürültüsünün eşlik ettiği bu ilerleme, hem içinde yaşadığımız dünyanın hem de artık kullanmak yerine sadece kötüye kullandığımız, sonra da çöpe attığımız, kasıtlı eskitmeye tabi nesnelerin pahasına devam etmiştir. Çevreyi tehdit eden tehlikelere yakın zamanda uyanmış olmamız her şeye rağmen ilk umut ışığıdır. Fakat görebildiğim kadarıyla, gerçek bir çöküşe neden olmaksızın bu dizginlenemeyen ekonomiyi durdurmanın bir yolunu henüz kimse bulamadı.

Ama bu sosyal ve ekonomik sonuçlardan çok daha belirleyici olan, Madison Bulvarı taktiklerinin, halkla ilişkiler adı altında, politik yaşamımızı işgal etmesine müsaade edildiği gerçeğidir. Penta-

gon Belgeleri, "gelişmemiş küçük bir ulusu esasları epey tartışmalı bir konuda teslimiyete zorlarken, haftada bin sivil öldüren ya da ciddi bir biçimde yaralayan en büyük dünya süper gücünün resmini" –Robert McNamara'nın ölçülü sözlerle ifade ettiği üzere kesinlikle "hoş olmayan" bir resim– ayrıntısıyla ifşa etmekle sınırlı kalmadı. Belgeler, ne onurlu ne de rasyonel olan bu girişimin, gerçekten de "yeryüzündeki en muazzam güç" olduğuna tüm dünyayı *inandıracak* bir *imaj* yaratma ihtiyacındaki bir süper gücün özel kaygılarıyla yönlendirildiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ve usandırıcı bir tekrarla kanıtlıyordu.

Johnson'un 1965'te pimini çektiği bu müthiş yıkıcı savaşın nihai amacı ne iktidar ne de kârdı, Asya üzerinde nüfuz kazanmanın belli başlı çıkarlara hizmet edecek olması gibi son derece somut bir şey, bunun gerektirdiği itibar, doğru imaj ve onun amaca uygun kullanımı bile gözetilmemişti. Genişlemek ve ilhak etmek iştahının eşlik ettiği sömürgeci politika da değildi bu. Belgelerde anlatılan hikâyeden ulaşılacak korkunç gerçek, savaşın baki kalmış tek hedefinin *imajın* kendisinden ibaret olduğu, üstelik bu imajın sayısız memorandum ve "opsiyonda", sinemadan alınan dille ifade edildiği üzere, muhtemel "seyirciler"le beraber değerlendirilen "senaryolar" uyarınca müzakere edildiğiydi. Tüm opsiyonlar "nihai amaç" için birer araç, birbiriyle değiştirilebilir kısa vadeli çözüm olanaklarıydı. Tüm işaretler yenilgiyi gösterdiğinde, bütün bu resmi donatım, yenilgiyi *itiraf etmekten* kaçınmanın ve "yeryüzündeki en muazzam güç" *imajını* bozmadan korumanın yollarını ve araçlarını bulmak için dikkate şayan tüm kaynaklarını seferber etti. Elbette tam da bu esnada, hükümetin basınla kafa kafaya gelmesi ve dürüst serbest muhabirlerin ABD'nin imaj yaratımına gerçek düşmanlardan ve dış güçlerin komplolarından daha büyük bir tehdit oluşturduğunu keşfetmesi kaçınılmazdı. Bu çatışmayı, kuşkusuz ki, Pentagon belgelerinin *New York Times* ve *Washington Post*'ta eşzamanlı olarak yayınlanması tetiklemişti; muhtemelen yüzyılın en büyük atlatma haber olayıydı bu ama gazete sahipleri, "basılması uygun tüm haberleri" yayınlama hakkını ısrarla savunmaya gönüllü oldukları sürece, bu olay fiilen önlenemezdi.

Tarihte kaydedilmiş insan budalalıklarının devasa mevcudu içinde küresel politika olarak imaj yaratımı gerçekten de yeni bir şeydir, ama kendi başına yalancılık politikada ne yenidir ne de illa budalacadır. Yalanlar olağanüstü durumlarda daima meşru görülmüştür, zira belirli sırlar, özellikle de askeri meselelerde düşmana karşı korunması gerekenler hakkındaki yalanlar, meşrudur. Bahsettiğimiz, prensip olarak yalan söylemek değildir, az sayıda insanın titizlikle gözettiği ve sıradışı koşullar için elinde tuttuğu bir ayrıcalıktır, oysaki imaj yaratımının, Madison Bulvarı'nın görünüşte zararsız yalancılığının, askeri ve sivil tüm yönetimsel hizmetlerin her kademesine sirayet etmesine müsaade edilmiştir. "Bul ve yok et" misyonlarının* ölü sayısı şarlatanlıkları, hava kuvvetlerinin içerikleri değiştirilmiş hasar raporları, Washington'a muntazaman gönderilen ilerleme raporları ve hatta Büyükelçi Martin'in tahliye edilmek üzere helikoptere bindiği âna dek rapor vermeyi sürdürmesi, bu duruma örnek gösterilebilir. Bu yalanlar dosttan ya da düşmandan hiçbir sır saklamıyordu; zaten onlarla amaçlanan bu değildi. Bu yalanlar Kongre'yi manipüle etmek ve ABD halkını ikna etmek için uydurulmuştu.

Bir yaşam biçimi halini almış yalancılık da politikada bir yenilik sayılmaz, en azından yüzyılımız için bu böyledir. Yönetenlerin mutlak tahakkümü altındaki ülkelerde yalancılık son derece başarılı olmuştu, bu tür ülkelerde yalanları yönlendiren bir imge değil ideolojiydi. Hepimizin bildiği üzere, yalancılığın başarısı ezici bir üstünlüktü, ama gizli ikna yöntemlerine değil *teröre* dayanıyordu, sonucu da asla cesaret verici değildi: Tüm diğer faktörler bir yana, Sovyet Rusya'nın bir tür az gelişmiş ve az nüfuslu ülke olarak kalması, büyük ölçüde, prensip olarak yalancılığın bu deneyiminden ileri gelir.

Bizim bağlamımız açısından bakıldığında, prensip olarak yalan söylemenin bu örneğinin belirleyici veçhesi, yalanın ancak terör aracılığıyla, yani, politik süreçlerin mutlak cürmün işgaline uğ-

* Vietnam Savaşı'nda 1968 Tet Saldırısı'na kadar ABD birliklerinin kullandığı mütecaviz strateji. Belirlenen bir mıntıkada ilerleyen birliklerin, düşman askerleriyle karşılaştıkça onları yok etmesini öngören bu operasyonların sonunda ölü düşmanlar sayılıyordu. (ç.n.)

ramasıyla etkili olabilmesidir. Almanya ve Rusya'da, otuzlarda ve kırklarda, her iki büyük gücün yönetimi de kitle katillerinin elindeyken, devasa ölçekte tam da bu gerçekleşmişti. Hitler'in yenilgisi ve intiharıyla, Stalin'in ise ani ölümüyle sona gelindiği vakit, geçmişin akıl almaz kayıtlarının üstünü örtmek için, her iki ülkede de, ancak oldukça farklı şekillerde, imaj yaratımının politik türüne başvuruldu. Almanya'daki Adenauer rejimi, Hitler'in sadece "savaş suçlularından" değil, Alman halkının çoğunluğundan da yardım almış olduğu gerçeğini gizlemek zorunda hissetti. Kruşçev ise, 20. Parti Kongresi'nde, sanki her şey Stalin'in uğursuz "kişilik kültü" yüzünden gerçekleşmiş gibi davrandı. Yalancılık, her iki durumda da, bugün "örtbas" olarak adlandırdığımız taktiğe tekabül ediyordu. İnsanların ülkede sayısız cani bırakmış korkunç bir geçmişten sıyrılıp bugüne dönebilmeleri ve bir tür normallik kazanmaları için bunun gerekli olduğu düşünülmüştü.

Almanya söz konusu olduğunda bu strateji epey başarı kazandı ve ülke süratle toparlandı. Oysa Rusya'daki değişim, normal olarak adlandırabileceğimiz bir şeye değil, despotizme dönülmesine vesile olmuştu; ayrıca bu noktada unutmamamız gereken şu ki, tamamen masum milyonlarca kurbanı olan bir mutlak tahakküm rejiminden sadece muhaliflerine zulmeden bir tiranlık rejimine geçilmesi, belki de ancak Rus tarihinin çerçevesi içinde olağan bir şey olarak layıkıyla kavranabilir. Otuzların ve kırkların Avrupa'daki korkunç felaketlerinin günümüz üzerindeki en ciddi etkisi, toplu kıyımlarıyla beraber caniliğin bu biçiminin, politikada izinli ya da yasaklı olanı tartabilmek için bilinçli ya da bilinçsiz olarak başvurulan bir ölçüte dönüşmesidir. İlginçtir ki, sokaklarda işlenen cürümlere göz yummayan kamuoyu, cinayete varmayan her türlü politik ihlali makul karşılamak gibi tehlikeli bir eğilim içindedir.

Watergate, bu ülkenin politik işleyişine cürmün karıştığını gösteriyordu, ama bu korkunç yüzyılda evvelce gerçekleşenlerle karşılaştırıldığında Watergate'in tezahürleri o kadar ılımlıydı ki, onları tümüyle ciddiye almak oldum olası zordu. Nitekim bu tezahürler,

Tonkin Kararnamesi* vakasında tanıklık edildiği üzere Kongre'yi manipüle etmek için söylenen bariz yalanlardan, üçüncü sınıf birkaç soygun olayından, Gelir İdaresi** aracılığıyla vatandaşların taciz edilmesinden, sadece yürütme erkinin emrine amade bir gizli servis kurma girişiminden ibarettiler. Özellikle de yabancı izleyiciler ve yorumcular olayları hafife alıyorlardı, zira onların hiçbiri, anayasanın ülkenin bilfiil temel yasası olduğu ülkelerden gelmiyordu, oysa burada tam iki yüz senedir yürürlükte olan durum buydu. Dolayısıyla da bu ülkede esasen suç sayılan bazı ihlaller, başka ülkelerde suç addedilmiyordu.

Fakat ülkenin vatandaşları konumunda olan ve en azından 1965'ten beri hükümete vatandaşlar olarak muhalefet eden bizler bile, Nixon'un bant kayıtlarının (Nixon teypleri) seçilmiş bazı bölümlerinin yayınlanmasının ardından bu anlamda bazı zorluklar yaşadık. Kayıtları okurken hem Nixon'u hem de Nixon hükümetini gözümüzde fazla büyüttüğümüzü hissettik; ama Asya maceramızı ve bu maceranın felaket getiren sonuçlarını abartmadığımız aşikârdı. Nixon'un icraatları bizi yanılttığı için, ülkenin temel yasasına yönelik hesaplı bir saldırıyla, anayasayı ve özgürlük kurumlarını ortadan kaldırma girişimiyle karşı karşıya olduğumuzdan kuşkulanmıştık. Geriye dönülüp bakıldığında bu tür büyük tasarılar sanki hiç var olmamış, "sadece", hukuku yok etmek için azimle uğraşılmış gibi görünüyor. Nixon hükümeti, iktidar dürtüsü ya da tutarlı bir politik program yerine açgözlülük ve kindarlıktan ilham alan değişken tertiplerinin önünde duran tüm *hukuklara*, anayasal ya da değil, karşıydı. Başka bir ifadeyle, sanki bir grup dolandırıcı, had safhada kabiliyetsiz mafya üyesi, "yeryüzündeki en muazzam

* Tonkin Körfezi Kararnamesi. 2 Ağustos 1964 yılında, istihbarat için Kuzey Vietnam açığında uluslararası sularda bulunan ABD destroyeri *Maddox*'un Kuzey Vietnam'ın saldırısına uğramasının hemen ardından ABD misilleme kararı aldı. Ertesi gün Maddox ve bir diğer ABD destroyeri ile ikinci bir sıcak temas yaşandığına ilişkin haberler Amerikan kamuoyunda büyük yankı uyandırdı. ABD Kongresi 7 Ağustos 1964'te Tonkin Körfezi Kararnamesi'ni kabul ederek Başkan Johnson'a Vietnam'a etkin müdahalelerde bulunması için yetki verdi. Sonradan ortaya çıktığı üzere ilk saldırı önemsiz bir temastan ibaretken, ikincisi muhtemelen hiç yaşanmamıştı. (ç.n.)

** ABD Gelir İdaresi [*Internal Revenue Service*] (ç.n.)

gücün" yönetimine el koymayı başarmıştı. Yönetimin taahhütlerimizi yerine getireceğimize artık inanmadıkları iddia edilen dış ülkelerle ilişkilerimizi tehdit ettiğinden bahsettiği kredibilite açığının, aslında uluslararası ilişkileri değil iç ilişkileri tehdit etmesi, bu değerlendirmelerle aynı doğrultudadır. Amerikan gücünün erozyonunun nedenleri ne olursa olsun, herhangi bir girişimde başarı elde etmek için gereken tek şeyin üçkâğıtçılık olduğu inancının taraftarı Nixon hükümetinin maskaralıklarının, bunlar arasında neredeyse hiç yeri yoktur. Hiç şüphe yok ki tüm bunlar yeterince avutucu değil, fakat şu da var ki Nixon'un cürümleri, onlarla kıyaslamaya meylettiğimiz tarz caniliklerden belli ki çok farklılar. Yine de birkaç paralellik mevcuttur ve öyle sanıyorum ki dikkate değerdir.

Öncelikle, Nixon'un etrafında onun ekibinin çekirdek kadrosundan olmayan, bizzat seçmediği epey insan bulunduğunu, Beyaz Saray'ın "korku hikâyelerini" manipüle edilmiş olamayacak kadar iyi bilen bu zatların gene de Nixon'un yanında yer almayı sürdürdüklerini ve hatta bazılarının acı sona dek ondan taraf olduklarını hatırlatan rahatsız edici gerçek var. Nixon'un bu adamlara hiç güvenmediği doğrudur, ama uzun ve pek de onurlu olmayan kamu kariyeri boyunca güvenilir biri *olmadığını* ispatlayan bu adama *onlar* nasıl güvenebilmişlerdir? Elbette aynı rahatsız edici soru, daha da haklı nedenlerle, Hitler ve Stalin'in etrafındaki kişilere istinaden de sorulabilir. Halis caniyane güdülerin baskısı altında hareket eden insanlara sıklıkla rastlanmaz, politikacılar ve devlet adamları arasındaysa bu tür şahıslarla daha da ender karşılaşılır. Bunun çok basit bir açıklaması vardır; politikacıların müstesna işi, kamusal alanda faaliyet ve tanınmayı gerektirir, caniler ise kural olarak kamu önünde olmaktan kaçınırlar. Sorun, bence, iktidarın yozlaştırmasıyla ilgili olmaktan çok iktidarın *aura*'sıyla, iktidarın kendisinden daha çok *cezbeden* göz kamaştırıcı tuzaklarıyla ilgilidir; nitekim bu yüzyılda, yetkilerini ayan beyan caniyane bir noktaya varana kadar suistimal ettiklerine tanık olduğumuz insanların her biri, iktidarı elde etmeden çok önce de zaten yozdular. Yardımcılar ise, suç teşkil eden fiillerin ortağı olmanın karşılığında dokunulmazlığa, yani hukukun üstünde olduklarının garantisine gerek

duymuşlardı. Bu konular hakkında kesin bir şey bilmiyoruz; ama iktidar ile karakter arasında doğal bir gerilim bulunduğunu öne süren tüm spekülasyonların zayıf noktası, kamuoyu ya da "yönetsel ayrıcalıklar" sayesinde cezadan korunacaklarını net olarak gördükten sonra yardıma koşanları, fark gözetmeksizin, doğuştan canilerle aynı kefeye koymalarıdır.

Caniler tek başlarına ele alındıklarında, görünen o ki, karakterlerindeki ortak zaaf, tüm insanların aslında onlara benzediğine, kusurlu karakterlerinin ikiyüzlülük ve alışılagelmiş klişelerden arındırılmış insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olduğuna dair hayli naif bir inanç beslemeleridir. Teypleri vakitlice yakmamış olması bir yana, Nixon'un en büyük hatası, mahkemelerin ve basının dürüstlüğünü öngörememesiydi.

Son birkaç hafta içinde gelişen olaylar akını, Nixon hükümetinin ve imaj yaratıcıları ağının vücuda getirdiği yalan dolanı silip süpürmeyi bir anlığına da olsa neredeyse başarıyordu. Olayların ortaya döktüğü çıplak gerçekler, birbiri üstüne yığılarak acımasız şiddetleri içinde bir enkaz yığını olarak ortaya çıkmıştı; ekilen rüzgârlar bir anlığına da olsa büyük bir fırtınaya yol açmış gibiydi. Ne var ki, "başarı başarıyı getirir" şiarıyla öforik bir haletiruhiye içerisinde çok uzun süre yaşamış insanlar için, bu olumlamanın "başarısızlık başarısızlığı getirir" biçimindeki mantıklı sonucunu kabul etmek kolay değildi. Ve bu yüzden, Ford hükümetinin ilk tepki olarak, başarısızlığın, yenilginin kabulünün, hiç değilse sarsıntısını azaltabilecek yeni bir imaj yaratmayı denemesi, belki de son derece doğaldır.

"Yeryüzündeki en muazzam gücün" yenilgiyi kaldırabilecek iç kuvvetten yoksun olduğu varsayımıyla ve bu yönde bir işaret olmamasına karşın ülkenin yeni bir izolasyonla tehdit edildiği bahanesiyle, hükümetin Kongre karşısında karşı itham politikasını başlatması üzerine, bize sunulan, önceden birçok başka ülkede başvurulmuş bir masaldı: sırttan bıçaklanmak. Genellikle bu masalı uyduranlar bir savaş kaybetmiş generallerdi, özellikle de General William Westmoreland ve General Maxwell Taylor, bu masalı ülkemizin durumuna uyarlayarak, ikna edici bir şekilde ileri sürüyorlardı.

Başkan Ford, bu generallerden daha geniş bir bakış açısı ortaya koydu. Zamanın her türlü koşul altında *ilerlemek* gibi bir özelliği olduğunu fark ettiğinden, zamanın yaptığı gibi yapmamız için bizi mütemadiyen teşvik etti, geriye bakmanın karşılıklı ithamlardan başka bir şey getirmeyeceğine dair uyarılarda bulundu. Koşulsuz af uygulamayı, bölünmüş bir ulusun yaralarını sarmanın bu eski ve geçerli yöntemini reddetmiş olduğunu bir süreliğine unutmuş gibiydi.* Bize kendisinin yapmamış olduğu şeyi yapmamızı, yani, geçmişi unutup güle oynaya tarihte yeni bir sayfa açmamızı salık verdi. Sevimsiz olguları imaj oluşturarak hasıraltı etmenin yıllardır başvurulan sofistike yöntemleriyle yan yana konulduğunda epey şaşırtıcı gelen bir geri dönüş, insan türünün sevimsiz gerçeklerden kurtulmak için başvurduğu en eski metot önerilmişti: *unutuş*. Hiç şüphe yok ki, bu metot başarıya ulaşsa, gerçekliğin yerine ikame edilmeye çalışılan imajların hepsinden daha iyi iş görürdü. Vietnam'ı unutalım, Watergate'i unutalım, örtbas girişimini unutalım. Skandalın bugün bile görevini suistimal ettiğini yadsıyan baş aktörü lehine başkanlık nezdinde uygulanan zamansız afla örtbas girişiminin örtbas edildiğini de unutalım. *Ne de olsa yaralarımızı iyileştirecek olan af değil hafıza kaybıdır.*

Nahoş gerçekleri ve olayları gömmek için dev çukurlar kazmak, totaliter yönetimlerin keşfettiği metotlardan biriydi; bu denli geniş çaplı bir girişimin başarısı, geçmişte rol oynamış ya da geçmişe tanıklık etmiş milyonlarca insanın öldürülmesini gerektiriyordu. Zira geçmiş, hiç olmamışçasına, unutulmaya mahkûm edilmişti. Geçmişin hükümranlarının acımasız mantığının takipçisi olmayı, özellikle de başarıya ulaşamadıkları bugün hepimiz için aşikâr olduğundan, elbette kimse bir an bile istememişti. Halihazırdaki durumumuzda, terörün değil baskı uygulayarak ikna etmenin ve kamuoyunu manipüle etmenin, terörün başaramadığını başarması bekleniyor. Kamuoyu, ilk başlarda, yürütme erkinin bu tür giri-

* Başkanlık nezdinde afla Nixon'u bağışlayan Gerald Rudolph Ford, Vietnam Savaşı sırasında zorunlu askerlik yasasına riayet etmeyen hiçbir kesime aynı toleransı göstermedi ve koşulsuz af uygulamayı reddetti. İki yıllık kamu hizmeti öngören koşullu af çıkarılmış, ancak bu uygulama bir nevi ceza olarak algılanmıştır. (ç.n.)

şimleri karşısında hiç de teslimiyetçi davranmamıştı; olan bitene verilen ilk tepki "Vietnam" ve "Watergate" hakkında hızla artan makale ve kitap sayısıydı. Bu furya içinde çoğunluğu, bize gerçekleri anlatmaktansa, yakın geçmişimizden çıkarmamız gereken dersleri bulmaya ve öğretmeye hevesli yayınlar oluşturuyordu ve aynı özdeyiş art arda alıntılanıyordu: "Tarihten ders almayanlar onu tekrar etmeye mahkûmdur."

Kendi tarih yorumlarından en heterojen dersleri çıkaran tarihçilerden ayrı olarak, tarihin bize öğreteceği dersler varsa eğer, elimizdeki Pythia* kehaneti, bana Delfili Apollon'un güvenilmezliğiyle nam salmış kehanetlerinin hepsinden daha esrarlı ve müphem geliyor. Ben, Faulkner ile beraber, "geçmiş asla ölü değildir, geçmiş, geçmiş bile değildir" ifadesine inanmayı tercih ederim, çünkü her an yaşadığımız dünya zaten geçmişin dünyası*dır*; iyi ya da kötü, insanların yapmış olduklarının anıtlarına ve yadigârlarına dayanır; onun olguları daima *olmuştur* (Latince kökenli sözcüğün imlediği gibi: *fieri–factum est*). Başka bir ifadeyle, geçmişin bizi *yokladığı* son derece doğrudur; mevcut olanlarımızı ve dünyada hakikaten olduğu gibi, yani, şimdi var *olduğu* gibi yaşamak isteyenlerimizi yoklamak, geçmişin işlevidir.

Daha önce, son olayların kargaşası sanki "rüzgâr ekip fırtına biçmek" gibiydi demiştim ve bu alışılmış deyimi bumerang etkisine işaret ettiği için kullanmıştım, yapılan kötülüklerin, beklenmedik ve yıkıcı bir şekilde, kötülük yapanın aleyhine dönüşlerini kastediyordum. Önceki nesillerin emperyalist politikacılarının çok korktukları bir şeydi bu. Aslına bakılırsa, bu ters etkiyi öngörmeleri, uzak ülkelerdeki garip ve yabancı insanlara yaptıklarını fiilen sınırlandırmalarında belirleyici bir rol oynadı. Mutluluk oyunu oynamayalım, lakin hızlı ve elbette teferruatsız bir şekilde, yabancı ya da yerli bir günah keçisini suçlamak yerine, suçunu bizzat üstlenmemiz gereken en bariz yıkıcı etkilere değinelim. Canlanmanın yerini ansızın buhrana bırakacağını kimsenin öngörmediği eko-

* Delfi'deki Apollon tapınağında dini törenleri yöneten, Apollon ile doğrudan iletişim kurduğuna inanılan kâhin kadın rahibeler. (ç.n.)

nomiyle başlayalım; New York şehrindeki son olaylar bu gelişmeyi son derece üzücü ve kaygı verici bir şekilde dramatize etmiştir.

Öncelikle malumu ilam edeyim: Kaybedilmiş savaşlardan sonra enflasyon ve para devalüasyonu kaçınılmazdır ve savaşı kaybettiğimizi kabullenmemek bizi beyhude bir "derin nedenler" arayışına yönlendirerek yanıltan tek şeydir. Savaşın tamamen verimsiz giderlerini ancak zafer ve sayesinde elde edilen yeni topraklar telafi edebilir. Bizim kaybettiğimiz savaş örneğinde böyle bir şey zaten mümkün olamazdı, çünkü niyetimiz genişlemek değildi, üstelik Kuzey Vietnam'a ülkenin yeniden inşa edilmesi için yarım milyar dolar önermiştik (gerçi görünüşe bakılırsa ödemeye niyetli değildik). Tarihten "ders almaya" hevesli olanlara, aşırı zenginlerin de iflas edebileceğiyle ilgili o bayat ders tavsiye edilir. Bununla birlikte, bizi alt eden bu ani krize ilişkin elbette daha fazlası söz konusudur.

1930'ların ABD'den Avrupa'nın tamamına yayılan büyük bunalımı, hiçbir ülkede kontrol altına alınamadı ve ardı sıra olağan bir toparlanma da gelmedi; bu anlamda, Amerika'daki *New Deal** (Yeni Düzen), ölüm döşeğindeki Weimar Cumhuriyeti'nin *Notverordnungen*, olağanüstü hal kararnamelerinin dillere düşen fiyaskosundan çok da farklı bir etki bırakmadı. Bunalım, ancak, savaş ekonomisine geçişin siyaseten gerektirdiği ani değişimlerle sona erdirilmişti, bunlar ilk olarak Almanya'da Hitler tarafından uygulandı, 1936 yılına gelindiğinde bunalım ve ona bağlı işsizlik bertaraf edilmişti, savaşın çıkmasıyla beraber aynı gelişmeler ABD'de gerçekleşti. Bu olağanüstü önemde olgu herkesin dikkatini çekti, ama çok sayıda karmaşık ekonomi teorisiyle üstü hemen örtüldü, dolayısıyla da kamuoyunun kayıtsızlığı baki kaldı. Bildiğim kadarıyla, bu noktaya ısrarla temas eden dikkate şayan tek yazar Seymour Melman'dır (bkz. *American Capitalism in Decline*; *New York Times Book Review* eleştirmenlerinden birine göre bu çalışma, "aynı kalınlıkta üç kitaba yetecek kadar çok veri sunuyordu") ve çalışması ana akım ekonomi teorilerinin tamamen dışında kalmış

* 1932 yılında ABD başkanlık görevini üstlenen Franklin D. Roosevelt'in ekonomik bunalıma karşı aldığı ekonomik, sosyal, siyasal tedbirleri içeren politikanın adı. (ç.n.)

bir eserdir. Kendi başına bile son derece ürkütücü olan bu temel olgu, kamusal müzakerelerin neredeyse hepsinde göz ardı edilse bile, üç aşağı beş yukarı ortak olarak paylaşılan bir fikri, "şirketler mamul üretmek için değil iş sağlamak için faaliyet halindedir" fikrini hemen doğurmuştu.

Bu düstur Pentagon kaynaklı olsa bile, arada ülkenin her yanına kök salmıştı. İşsizlik ve ekonomik bunalımdan kurtuluşu sağlayan savaş ekonomisini, otomasyon etiketi altında topladığımız çeşitli icatların geniş ölçüde kullanılması takip etti. Halbuki on beş ya da yirmi sene önce, otomasyonun insanların acımasızca işlerinden edilmeleri anlamına geldiğine görev bilinciyle değinilmişti. Ama otomasyon ile işsizliğin ilişkisine dair tartışma basit bir nedenden dolayı çabuk sönümlendi; sendikaların işverenleri gerekli olandan daha fazla işçi çalıştırmaya ya da üretimi sınırlandırmaya zorlaması ve benzeri pratikler, sendikaların etkili gücü sayesinde uygulandığından sorun kısmen, ama sadece kısmen halledilmiş görünüyordu. Günümüzde ise insanlar dolaşabilsinler diye değil, işlerinden olmasınlar diye araba imal etmemiz gerektiği neredeyse evrensel olarak kabul görmektedir.

Pentagon'un silah endüstrisi için talep ettiği milyarca doların "ulusal güvenlik" için değil, ekonomiyi ayakta tutabilmek için gerektiği artık aşikârdır. Politika için rasyonel bir araç olarak artık sadece küçük güçler için haklı görülebilir hale gelen savaşın bir tür lükse dönüştüğü bir zamanda, silah ticareti ve silah üretimi en hızlı büyüyen iş haline gelmiştir, ABD de "şüphesiz ki dünyanın en büyük silah taciridir." Kanada'nın başbakanı Pierre Trudeau, eninde sonunda Vietnam'da kullanılmaları kaçınılmaz silahları ABD'ye sattığı için yakın zamanda eleştirilerin hedefi haline geldiğinde, her şeyin "kirli eller ile boş mideler" arasında seçim yapmaktan ibaret olduğunu hüzünle ifade etmişti.

Bu koşullar altında, Melman'ın da belirttiği üzere, "verimsizlik ulusal amaç [konumuna yükseltilmiştir]", bu tikel vakanın aleyhimize dönen rüzgârı da, son derece sahici problemleri kurnazca aldatmacalarla "çözmenin" çalkantılı ve ne yazık ki epey başarılı politikasıdır. Zira göz boyamaktan ibaret bu hileler, problemleri

bir süreliğine rafa kaldırmaktan başka bir işe yaramadığından fırtına biçmek eninde sonunda kaçınılmazdır.

Ülkenin en büyük şehrinin muhtemel iflasının öne çıkardığı ekonomik krizin, Watergate'in geri plana itilmesinde her iki hükümetin çeşitli girişimlerinin toplamından daha büyük rol oynaması, belki de gerçeklik duygusunun yeniden uyandığının işaretidir. Öte yandan, geçmek bilmeyen ve bize musallat olmayı sürdüren şey, Bay Nixon'un zorunlu istifasının ardından vuku bulan hayret verici gelişmelerdir. Kongre'deki en güçlü destekçilerinden biri olduğu için Nixon'un bizzat atadığı Bay Ford, seçilmemiş başkan, çılgın bir coşkuyla karşılanmıştı. "Gerald Ford birkaç gün içinde, neredeyse birkaç saatte, çok uzun süredir Beyaz Saray'ın üzerine çökmüş olan kasvetli havayı dağıttı ve Washington'da güneş tekrar parlamaya başladı," diyordu Arthur Schlesinger*, halbuki at sırtında adama** entelektüeller arasında gizli bir özlem beslemiş olması muhtemel kesinlikle son kişiydi. Aslına bakılırsa, pek çok Amerikalı da içgüdüsel olarak aynen bu tepkiyi vermişti. Bay Schlesinger, Ford'un vakitsiz affından sonra fikir değiştirmiş olabilir, ama aceleci değerlendirmesini yaparken belli ki ülkenin ruhuyla tam bir uyum içindeydi. Bay Nixon istifa etmek zorunda kalmıştı çünkü Watergate'i örtbas etmek suçundan dava edileceği kesindi; Beyaz Saray'daki "korku hikâyeleri" ile ilgili kaygı duyanların normal tepkisinin, sonradan örtbas edilmeye çalışılan bu skandala aslında kimlerin önayak olduğunu sorarak olayın peşini bırakmamak olması gerekirdi. Fakat bildiğim kadarıyla, bu sorunun sorulduğu ve yanıtının ciddiyetle arandığı tek makale, Mary McCarthy'nin *New York Review of Books*'ta yayınlanan yazısıdır. Örtbas olayındaki rollerinden dolayı evvelce suçlanmış ve mahkûm edilmiş olanlara hikâyelerini anlatmaları için yayıncılardan, basın ve televizyondan, hatta kampüsler-

* Babası Arthur Schlesinger gibi ünlü bir tarihçi olan Arthur M. Schlesinger, John F. Kennedy döneminde Beyaz Saray'da görev almıştı. Pulitzer ödülünü iki kez alan Schlesinger öldüğünde, *The New York Times* tarafından "çekincesiz liberal partizan" olarak anılmıştı. (ç.n.)

** Siyasi bir kriz anında kurtarıcı rolünü oynayan ve kamuoyu nezdindeki popülerliği sayesinde diktatörlüğünü ilan eden figürlere istinaden kullanılan deyim. Faşist yazar Pierre Drieu La Rochelle'in 1943 tarihinde yayınlanan romanının adı: *L'Homme à cheval*. (ç.n.)

den çok yüksek teklifler yağmıştır. Bu hikâyelerin hepsinin, özellikle de, Nixon'un yayınlamayı planladığı ve komisyoncusunun kolaylıkla iki milyon dolar avans alabileceğini düşündüğü hikâyenin, faillerin öz çıkarlarına hizmet edeceği herkesin malumudur. Bu teklifler, üzülerek belirtmeliyim ki, asla politik gerekçelere dayanmıyor; piyasayı ve onun "pozitif imaj" talebini, yani, piyasanın örtbas girişimini meşrulaştırmak ve suçluları ıslah etmek için, daha çok yalan ve uydurmaca arandığını yansıtıyor.

Şimdi de uzun soluklu imaj eğitimimizin rüzgârı aleyhimize döndü ve görünen o ki imajlar da uyuşturucu bağımlılığı kadar ciddi bir bağımlılık yapıyor. Çoğunluğun fikrine göre Vietnam yenilgisinin yaralarına "deva" (Sulzberger) Kamboçya "zaferi", sokaklarda ve Kongre'de yarattığı kamu tepkisiyle bence bu bağımlılığı her şeyden daha iyi ifade etti. James Reston *New York Times*'da yerinde bir alıntı yapmıştı; bu zafer gerçekten de "şanlı bir zaferdi."* Umalım ki bu ülkede gücün erozyonunun had safhasına, özgüvenin en alt noktasına, dünyanın en küçük ve en savunmasız ülkelerinden birini yenmenin, birkaç on yıl önce gerçekten "yeryüzündeki en muazzam güç" olan bir ülkenin sakinlerini sevindirebilmesiyle nihayet erişilmiştir.

Hanımlar ve Beyler, son birkaç senenin olaylarının enkazı altından şimdi yavaşça çıkmaya çalışırken, iki yüz yıl öncesinin şanlı ve şerefli temellerine yaraşır olma şansını tümüyle yitirmek istemiyorsak eğer, yoldan çıkılan bu yılları unutmayalım. Ekilen rüzgârlar fırtınaya dönüştüğünde, hiç değilse sorunlarımızla samimiyetle yüzleşelim. Belli başlı ütopyalara –imajlara, teorilere ya da basit budalalıklara– sığınmaya çalışmayalım. Özgürlük adına insanlardaki en iyiye de en kötüye de layık olduğu önemi vermek, bu Cumhuriyetin yüceliğiydi.

1975

* İngiliz romantiklerinden Robert Southey'nin savaş karşıtı şiiri, *Battle of Blenheim*'dan [*Blenheim Savaşı*] alıntıdır. Şiirde savaşı torunlarına anlatan büyükbaba, niye savaşıldığını ve savaşın ne işe yaradığını hatırlayamaz ama şanlı bir zafer olduğunu tekrarlar durur: "'Twas a great victory." (ç.n.)

NOTLAR

Ahlak Felsefesinin Bazı Soruları

1 Ahlaki konularda belirleyici olan *bireyin* davranışıdır ve "büyük bir dişli miydi yoksa küçük mü?" sorusunun yerini yenilerine bıraktığı mahkeme süreçleri bunu açıkça ortaya koymuştur. Niçin bir dişli olmaya razı oldu? Vicdanı neredeydi? Vicdanı niçin görevini yerine getirmedi ya da niçin görevinin gerektirdiğinin aksini yerine getirdi? Savaş sonrası Almanya'da niçin bir Nazi bile bulunamadı? Nasıl olur da vicdan sırf yenilgiden dolayı bir kez daha tersyüz olabilir? (Hannah Arendt, "Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler]).

2 Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), 20. – Ed.

3 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, *Immanuel Kant's Sämtliche Werke* içinde, ed. G. Hertenstein, cilt 6 (Leipzig: Leopold Voss, 1868), 132-133. – Ed.

4 Friedrich Nietzsche, *Werke in Drei Bänden*, cilt 3 (München: Carl Hanser Verlag, 1956), 484. "*Naivität, als ob Moral* übrigbliebe, *wenn der sanktionierende* Gott *fehlt! Das 'Jenseits' absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll.*

5 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A819, 644. – Ed.

6 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield, Lewis White Beck'in önsözüyle. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963), 51. – Ed.

7 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 166. – Ed.

8 Immanuel Kant, "Perpetual Peace," *On History* içinde, ed. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), 112. – Ed.

9 Kant'ta yükümlülüğün nereden kaynaklandığı problemi mevcuttur. Her ne kadar yükümlülüğün insanın dışında bir aşkınlıktan kaynaklanması mümkün olmasa da, anlaşılabilir bir dünyaya dair umuttan yoksunluk tüm ahlaki yükümlülüklerin fantasmalar *(Hirngespinste)* olarak tezahür etmeleri anlamına gelir. (Zira kendilerini sadece insanın içinde hissettirirler. Nesnel geçerliliğe sahip oldukları ölçüde ise, şeytan milleti ya da halis muhlis bir kötü bile onlara uygun davranabilir. Doğru aklın talimatlarıdırlar). Aşkın bir kaynak var olsaydı eğer, insan otonomisini yitirir, ona haysiyetini kazandıran sadece onun içindeki yasaya riayet edemezdi. Dolayısıyla da görev "boş bir kavram" olabilir. "Niçin görevimi yapmalıyım?" sorusunun "çünkü bu benim görevim" yanıtından başka bir karşılığının olmamasından bu sonuç çıka-

rılabilir. Nitekim Kant'ta akıl ve düşünme aynı şey olmadığından, düşünme de kendi kendimle ilişkim olarak kavranmadığından, görevimin aksini yaparsam kendimle çelişeceğim varsayımı aynı derecede geçerli bir argüman olarak öne sürülemez. Kant'ta yükümlülük *dictamen rationis*'ten, aklın bir buyruğundan ileri gelir. Ve bu buyruk da matematiksel doğrular gibi, her zaman ancak örnek alınabilen diğer doğrulara benzer biçimde reddedilemez. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler])

10 Nazi toplumunun diğer fertleriyle uyum içinde davranmaları için uygulanan baskının tesir etmediği insanlar az sayıda olsa da her zaman var olmuştur. Ve bu derste onlarla ilgileniyoruz. Onları geri kalan herkes gibi davranmaktan alıkoyan neydi? -Platon'un önerebileceği gibi- soylu ruhları mı? Bu soyluluğu oluşturan nedir? Platon'un izinden gidiyoruz ve onları bazı ahlaki önermeleri apaçık olarak kavrayan insanlar olarak teşhis ediyoruz. Ama neden? Öncelikle, kimdi bunlar? Yeni düzene uyum sağlayanlar kesinlikle devrimciler, isyankârlar vb. değildi. Kuşkusuz ki hayır, nitekim onlar ezici çoğunluktu. Hiç kuşku duymamış ve isyankâr bir slogan atmak için sesini asla yükseltmemiş olanlar sayesinde gerçekleşmişti çöküş. Onlar Sartre'ın "*les salauds*" [puştlar] olarak adlandırdığı ve saygın toplumun erdem timsalleriyle özdeşleştirdiği insanlardı.

Direnenlere ise toplumun her kesiminde, hem yoksulların ya da hiç tahsil görmemiş insanların arasında hem de kültürlü ve yüksek sosyetede rastlanabilirdi. Bu kişiler çok az şey söylediler ve argümanları hep aynıydı. Hiçbir çelişki başgösmemiş, kendi kendileriyle mücadele etmemişlerdi, kötülük cezbedici değildi. Her şeyi gören ve intikam alan bir tanrıdan da korkmamışlardı ve hatta aralarındaki dindarlar için de aynısı geçerliydi; zaten dindar olmak işe yaramış olamazdı, çünkü dinler kendilerini düzene bir hayli iyi adapte etmişlerdi. Bu insanlar basitçe şöyle demişlerdi: "Yapamam, ölsem daha iyi, çünkü bunu yaptığımda hayatım artık yaşamaya değer olmayacak."

İşte bu yüzden sadece sıradan insanların davranışlarıyla ilgileniyoruz, ne Naziler ne de inançlı bolşevikler, ne azizler ne de kahramanlar bizi ilgilendiriyor, doğuştan canilerle de alakadar değiliz. Elimizde daha iyi bir terim bulunmadığı için ahlak dediğimiz şey gerçekten varsa, kesinlikle böyle sıradan insanlar ve sıradan hadiselerle alakalıdır. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler])

11 Bu sonuca varmak için Kant'ın felsefesine gerek yoktur. Size daha yakın dönemden bir örnek vereceğim, burada tümüyle farklı varsayımlardan tam olarak aynı sonuçlara ulaşılıyor. Yeni bir yazar, George A. Schrader ("Responsibility and Existence," [Sorumluluk ve Varoluş] *Nomos*, cilt 3), kendisini o eski açmazın içinde buluyor: Ahlaki doğru apaçık ortadaysa da, ahlaki yükümlülük -doğru olduğundan emin olduğuna uygun davranmanın gerekliliği- ne apaçıktır ne de kesin olarak kanıtlanabilir. Dolayısıyla Schrader, tüm ahlaki imperatifleri basit önermeler yerine ontolojik olumlamalara dönüştürmeye çalışır, elbette bunu yaparken varlığın ya da varoluşun kendisinin, aksi takdirde ancak ilahi emirlerde bulabileceğimiz bir bağlayıcı güç sağlayacağını umuyordur. Bu işlem genelde doğru ya da yanlış olarak değindiklerimizin uygun ya da uygun olmayan olmayan davranışlar halini almasına yol açar. İlginçtir ki, yazarımız, her nedense Heidegger'in izinden giderek insanın kendisini yaratmadığı, ona karşılıksız bir armağan olarak verilen varoluşunu borçlu olduğu olgusuyla başlar. Buna bağlı olarak da insanın yükümlü, tanım gereği sorumlu olduğu sonucuna varır. Başka kime karşı sorumlu olabilirdi ki? Ama yaşamın seçilmediği gerçeğinin, tam

tersini de ifade edebileceği yeterince açık değil midir? Kendimi yaratmadığıma göre ve varoluşum da bana karşılıksız bir armağan olarak verilmişse, onu sahip olduklarım arasında sayabilir ve onunla ne istersem yapabilirim. Fakat gelin bu karşı argümanı ve kendiliğin nihai ölçüt olarak yeniden ortaya çıkışını göz ardı edelim ve bir sonraki iddiaya geçelim: "Bunu onaylamak, asla insana ideal bir anlamda olması gerekeni tavsiye etmek değildir, onun *olduğu* ve *olmak zorunda olduğunu* olumlamaktır." Buna bağlı olarak da "olmak zorunda olduğu" ile fiili davranışı arasında uyuşmazlık yeterince derin olursa insan, insan olmaktan çıkacaktır. Ahlaksız davranışa basitçe insan-dışı olarak değinmek gibi bir lükse sahipsek, o zaman problemlerimiz gerçekten de sona erecektir. Ama ermezler, yazarımızın kilit önem taşıyan tasvirlerinden birinden, bir köpeğe kötü muamele etmekle ilgili örnekten bunu hemen anlarsınız. Bir köpeğe sanki bir taştan farksızmış gibi davranmak, "ahlaki olarak ve bilişsel olarak yanlış" bir şeydir. Burada bir nesnenin "yanlış temsili", bilişsel bir hata söz konusudur. Bir köpeğe taş muamelesi yaparsam bir taş gibi davranmış ya da daha büyük bir olasılıkla, acı çektirmeyi istemiş olacağım, ne tuhaf ki yazarımızın bir an bile aklına gelmez bu. Hiçbir bilişsel hata söz konusu değildir; tam aksine, köpeğin bir taş *olmadığını* bilmeseydim, ona kötü davranmak beni hiçbir zaman cezbetmezdi.

12 Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğraması yeğ kendilik, aslında, ben benim'in [*I-am-I*] (III. Richard) varlığından ziyade, bir etkinliktir. Ne ben olmam [*I-am*] (ben olmam, eylerken *bir* olan ve dünyada *bir* olarak görünen bir-içinde-iki değil, sadece birdir) ne de muhtemel sonuçlar, sadece meseleleri kendi kendime enine boyuna düşünme kapasitem mevzubahistir. Sokrates öğretmiyordu, bilgi sahibi değildi; sonu gelmez bir süreçle iştigal ediyordu ve Sokrates'i düşünmeye sevk eden her türlü öneri bu süreci başlatabilirdi. *Kharmides*'te (165b): "Kritias, sana sorduğum soruların yanıtlarını bildiğimi ve istersem onları sana verebileceğimi iddia etmişim gibi davranıyorsun. Ama durum hiç de öyle değil. Öne sürülen her şeyi seninle beraber soruşturuyorum ve benim de hiçbir bilgim olmadığı için böyle yapıyorum." Bu sözlerini *Gorgias*'ta da sıklıkla tekrar eder (506a). O halde, bilgiye değil edinime, bir etkinliğe vurgu yapılmıştır. Sokrates, politik olarak Atinalıları bilginin değil ama nasıl düşünüleceğini bilmenin geliştireceğine inanmış gibi görünüyor. Düşünmeyi bildikleri takdirde tirana karşı direnmeleri vb. daha muhtemel olacaktı. Yeri gelmişken, Sokrates'in savunması da bu husus etrafında gelişir: Sokrates'in yeni tanrılarla ilgili bir öğretisi yoktu, lakin her şeyin nasıl sorgulanacağını öğretiyordu. Böyle bir sorgulamanın sonuçsuzluklarını sonuç olarak alanlar için, bu put-kırıcı girişim son derece tehlikeli olabilir. Nasıl düşüneceğini bilen biri asla kolayca itaat ya da riayet etmeyecektir, bunun nedeni isyankâr bir ruh değil her şeyi sorgulama alışkanlığıdır. *Savunma*'da Sokrates'in yargıçlara verdiği son yanıt, *sorgulamaktan* vazgeçemeyeceğidir. Bunu niye sessizlik içinde yapamadı ki? *Dialegesthai* [birlikte enine boyuna konuşmak, bir ya da birkaç kişiyle yürütülen işitilebilir diyalog] *dianoeisthai* [birlikte enine boyuna düşünmek, zihnin kendisiyle yürüttüğü sessiz diyalog] karşısındaki önceliği. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler]).

13 Friedrich Nietzsche, "Draft of a Letter to Paul Rée" (1882), *The Portable Nietzsche* içinde, der. ve çev. Walter Kaufman (New York: Viking Press, 1954), 102. – Ed.

14 "Temel Ahlaki Önermeler"'de Arendt, vicdanın "sürekli olarak tekrarlanan dört esas" unsurunu tanımlamıştır:

Vicdanım (a) tanıktır; (b) yargılama yetimdir, yani, doğruyu yanlıştan ayıran yetimdir. (c) kendimde kendim üzerine hüküm verendir; (d) Tanrının dışarıdan gelen İncilsel sesinden farklı olarak kendimdeki iç sestir.

Con-scientia [Latince], *syn-eidenai* [Eski Yunanca] kelimesi ilk başta bilinç demekti ve sadece Alman dili ahlak bilinci ve bilinç olarak iki farklı kelimeye sahipti. *Conscientia*: Kendimle beraber biliyorum, ya da, biliyorken bildiğimin farkındayım. *Syn-eidenai*: kendimle beraber–*emautō, hautois* vs. Platon'da ve Aristoteles'te her zaman ya da çoğu zaman bu anlama gelir. Yunancada özellikle ahlaki anlamda kullanılan bir sözcük değildir ama haksız fiillerin bilincinde olabileceğimi ve bu bilincin (Euripides'teki *synesis*) son derece rahatsız edici olabileceğini imler. Söz konusu bilinç, varoluşuma tanıklık eden olarak anlaşılabilir. Kendimin farkında olduğum ölçüde, ben olduğumu/var olduğumu [*I am*] bilirim. Kendimin farkında olmadığım takdirde ben olup olmadığımı/var olup olmadığımı bilemem. Augustinus ve sonra Descartes, kendiminki de dahil, gerçeklik sorununu ortaya atmıştır. Augustinus, var olan bir şey olup olmadığından şüphe duyabileceğim ama şüphe duyduğumdan şüphelenemeyeceğim yanıtını vermişti.

Burada şimdiden bir-içinde-iki, çatallanma görülebilir. Kendim hakkında tanıklık edebilirim. Keza, Cicero'da *conscientia* sözcüğünün terminolojik kullanımına ilk rastladığımızda ifade ettiği budur (*De officiis* 3.44): İnsanların hepsinden gizlenen bir şeyi söylemeyeceğime yeminliysem, tanık bir tanrım olduğunu hatırlamam gerekir. Cicero'ya göre bu demektir ki, "zihnim tanığımdır" ve "tanrı insana bunun kadar ilahi başka hiçbir şey bahşetmemiştir." (Aynı anlamda, İsa'dan 1500 yıl önce Mısır'da, hizmetlerini hikâye eden bir kraliyet görevlisi şöyle diyordu: "Bütün bunları yapmamı bana kalbim söyledi. Kusursuz bir tanıktı.") Dikkat edilmesi gereken husus, tanığın *gizlenmiş olan için tanık* olarak tanımlanmasıdır. Dolayısıyla da Yeni Ahit, Romalılar 2:14-16'da Paulus "insanın sırları" ile ilgili olarak vicdanın tanıklığından ve birbiriyle çatışan düşüncelerden söz eder. Bu düşünceler insanın içinde tıpkı bir mahkeme salonunda olduğu gibi müzakere eder, "birbirlerini suçlar ya da mazur görür." 2. Korintliler 1:12'de *syneidēsis*, tanıklıktır. Seneca da iyilik ve kötülük eylemlerimizi gözleyen ve gözetip denetleyen kutsal ruhtan bahseder. Öyleyse vicdan, Ortaçağ boyunca, insanların kalplerinin sırlarını bilen Tanrı ile (Matta 6:4) yakından ilişkiliydi.

Ortaçağ'da, genellikle, (a) özbilinç olarak vicdan ve (b) yaradılıştan gelen bir yasa uyarınca doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak vicdan arasında keskin bir ayrım vardı.

Vicdanın sesi mefhumu da epey eskidir; Tanrının sürekli olarak insana seslendiği Eski Ahit'te karşımıza çıksa da, aslında, hiç kuşkusuz ki izi, Sokrates'in *daimon*'una dek sürülebilir. *Daimon* her insana refakat eden, tanrı ile ölümlü arası bir şeydir. Dışarıdan gelen ve yanıtlanamayan bir sestir; *conscientia*'dan çok farklıdır. Ve bu ses bana asla ne yapacağımı söylemez, beni yapmaktan alıkoyar ve yapmamam için uyarır.

15 "Aklın [*Reason*] gösterdiği hedef ile arzunun gösterdiği hedef çatışabilir. Bu durumda, karar veren yine akıldır. Akıl daha yüksek bir yetidir ve aklın gösterdiği hedefler daha yüksek bir düzene aittir. Mantığa [*Reason*] kulak vereceğim varsayılır, aklın arzulara hâkim olduğu ya da yönettiği kabul edilir. Mantık, "yapmayacaksın" demez, "yapmasan iyi olur" der. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler])

16 Bu noktada açıktır ki, aslında ne akıl ne de arzu özgürdür. Ama seçme yetisi olarak irade özgürdür. Ayrıca, aklın insanlar olarak tüm insanların, arzunun ise tüm canlı

organizmaların ortaklığı olduğu ortaya çıkar. Sadece irade tamamen özgürdür. İsteyerek karar veririm. Ve özgürlük yetisi budur. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler])

17 Arendt "Temel Ahlaki Önermeler"'de, Aristoteles'in *prohairesis*'ini bir tür irade olarak kavramanın olanaklı olup olmadığını değerlendirmişti:
Antikitede irade diye bir mefhumun bulunmadığı iddiasının sınırlandırılması: *Nikomakhos'a Etik*, özellikle III. Kitap, Böl. 2-3. *Prohairesis* geleceğe doğru uzanmak, önceden almak ya da önceden seçmek anlamlarına gelir. Tanımı: *bouleutikē orexis tōn eph hēmin*, gücümüz dahilinde olana/gücümüzün elverdiğine ilişkin müzakere eden iştah (III3a10).
Aristoteles'in bu yetiyle ilgili tereddütleri vardır. Onu arzuya ya da akla indirgemeye çalışıp durur. Örneğin, *prohairesis*'in kökenlerinin iştah ve *logos* olduğunu (*Nicomachean Ethics* 1139a31), *dianoia* [düşünce] ve *orexis* [arzu, iştah] ile ortak yönlere sahip olduğunu söyler (*Movement of Animals* 700b18-23). Hepsinden önemlisi, *Nikomakhos'a Etik*'te, *prohairesis*'in amaca değil araca dair olduğunu söyler (II-I2b11). Zıttı: *boulēsis tou telous* (IIIlb27). Burada amaç müzakere sayesinde belirlenmiştir. *Retorik*'te ise, *ergon* [iş] ya da *praxis*'e göre değil *prohairesis*'e göre itham ettiğimiz ya da övdüğümüz söylenir. Tüm kusurluluklar *prohairesis*'e dayanır.
Yalnızca bir kez, *Metafizik*'te (1013a21), *prohairesis*'e *praxis*'in başlangıcı olarak değinilir. Diğer tanımlarda sözcüğün "geleceğe doğru uzanmak" anlamı kaybolmuştur. Bu ipucunun izinden gidersek, geleceğe uzanan yeti olarak iradenin her türlü eylemin devinimi olduğu sonucuna varırız. İstencin bu işlevi kendinde hem müzakere hem de iştah unsurlarını içerir. İstenç, bu anlamda, diğer yetilerle karşılaştırılabilir: Arzu şimdi, şu anda verili olduğu hâliyle dünyaya doğru uzanır; bellek ise geçmişe uzanır. Akıl her nasılsa bu zamansallıkların ötesine geçmeye çalışır. Zamansız bir uzaya, örneğin, sayıların daima oldukları gibi bulundukları yere varmaya çalışır. Akıl zamandan bağımsız şeylerle uğraştığından dolayı en yüce yeti olmuştur.

18 *The Life of the Mind*'ın [Zihnin Yaşamı] ilk cildi "Willing"'de [İsteme] Arendt'in son derece farklı bir konumu savunması kayda değerdir. Orada da Epiktetos'un sadece içsel özgürlükle ilgilendiğini söyler ama onun gerçekten bir irade kavrayışına sahip olduğunu bu defa kabul eder. Epiktetos'un kavrayışına göre, irade tümüyle etken, "sınırsız güç sahibi" ve "kadir-i mutlak"tır ("Willing" 73-83). – Ed.

19 Burada şu soru ortaya çıkar: iradenin emrettiği kimdir? Arzular mı? Hiç de değil, arzulara hâkim olması için bizatihi kendisine emreder.
Dolayısıyla, irade, emreden bir bölüm ile itaat eden bir diğer bölüm olmak üzere kendinde ikiye bölünmüştür. İsteme "tam olarak emretmiyor, bu nedenle de, emrettiği yerine getirilmiyor." Çünkü meselenin doğrusu şudur: "İsteyen bendim, istemeyen yine bendim, ben, ben *kendim* (*ego, ego eram*). Ne tam olarak istedim, ne de tam olarak istemedim, bu yüzden parçalandım." (*Confessions* 8.10). Bu *ego, ego eram* (bendim, hakikaten ben), size, "Bir olan benim, tüm dünyayla ters düşmem, kendimle uyuşmazlığa düşüp çelişmemden daha iyidir" biçiminde dile gelen Sokratik önermeyi hatırlatmalıdır. Fakat ben, ben olsam bile, iki irade vardır: isteyen ve emreden, direnen ve aksini isteyen. O halde "kısmen istemek, kısmen de istememek korkunç bir şey değildir." Korkunç olmadığı gibi, –sanki "biri iyi ve diğeri kötü iki zihin" varmışçasına– iki karşıt ilkenin mücadelesi de değildir. Çatışma ancak, iradenin faaliyete geçmesiyle

beraber çıkar, iradenin doğasındandır. Kendimle sessiz diyaloğun yerini çatışma almıştır. Yine bir-içinde-iki'yimdir ama şimdi ne yaparsam yapayım, ister kusursuz ister çok kusurlu davranayım, çatışma daimdir. Bunun kanıtı, "her iki irade de kötü" olduğunda bile aynı durumun baki kalmasıdır. Problem, her zaman, "bütün bir irade" ile istemeye dairdir: "Konuştuğum sırada, bunu neredeyse hayata geçirdim. Bunu neredeyse başardım ve başaramadım." Ve şimdi aynı anda faaliyet gösteren ve birbirini felce uğratan dört irade mevcuttur ve "askıda tutulmuş" olarak kalmak kaçınılmaz olur.

İstemenin bana Tanrı tarafından ne sebeple verildiği sorusu bu esnada ortaya çıkar. *De libero arbitrio*'ya dönüyoruz. Bu soru iki yönlüdür: Kendiliğinden oluşan çıkmazlardan kurtulmak için lütuf gerekiyorsa, irade niçin verilmiştir? Günah işlememize neden olan özgür irade niye verilmiştir? Sadece ikinci soru açıkça telaffuz edilmiştir. Sorunun yanıtı, özgür irade olmadan doğru yaşanamayacağıdır.

Bir soru daha ortaya çıkar: Niye başka bir yeti verilmemiştir? Hiç kimsenin yanlış kullanamayacağı bir yeti, örneğin adalet yetisi vb. niye verilmemiştir? (2.18) Bu sorunun yanıtı ise, ancak özgür iradeyle doğru davranışta bulunulabileceğidir. Diğer bir deyişle, tamamen gücümüz dahilinde olan sadece iradedir, sadece irade gücü dolayımıyla kendimiz oluruz. Ya da (1.12), irade öyle yüce bir iyidir ki ona sahip olmak için onu sadece istemek gerekir: *velle solum opus est ut habeatur*. Ya da, mutlu ya da mutsuz bir yaşamı ancak irade vasıtasıyla hak ederiz. Bundan çıkan sonuç şudur ki, bir kişi doğrulukla istemeyi istediği takdirde öyle yüce bir şeyi öyle kolay elde eder ki istediğine sahip olması onu istemesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, irade kendi içinde bölünmüşse, kötüye yönelen hareketi başlatmak belki de iradenin doğasındandır. Ve eğer öyleyse, doğa gereği ve dolayısıyla zorunlu olarak günah işlediğimiz doğru değil midir? Sorunun yanıtı olumlu olabilir, peki ama itham ettiğimiz ve övdüğümüz gerçeğini nasıl açıklamalı? Çünkü zihni arzunun uşağına çeviren arzu ya da zayıflık değil kendi iradesidir. Son soru: kusurlu eylemlerimiz istemliyse, bu durum Tanrının ön bilgisiyle nasıl bağdaştırılabilir? Yanıt: Bildiği her şey Tanrının eseri değildir. Tanrı ön bilgisiyle bizi zorlamaz.

3.5'ten 3.17'ye dek diyalog monolog halini alır. Çıkmaz öyle derinleşmiştir ki Augustinus zorunlu olarak şöyle der: Günahkâr ruhlar seni var olmamalarının ya da olduklarından başka olmalarının daha hayırlı olacağını söylemeye asla sevk etmemeli. (İsa'nın *skandalon* mefhumunu hatırlayın [Luka 17.2]: Küçüklere ihanet etmek ve onlara karşı –gücünüz dahilinde olanlara karşı– suç işlemek). Augustinus'a göre bunu söylemek bir nevi istemektir, oysa varlık öyle yücedir ki onun var olmamasını isteyemezsiniz, hiçliği düşünemezsiniz. Başkasına hitap eden konuşmacı 17. Bölümde geri gelir: "İstemenin nedenini soruyorum." Oysa bu sonu olmayan bir soru değil midir? "Nedeni bulursak bu defa da nedenin nedenini aramayacak mısın?" Zira soru hatalıdır. İstenç, ondan önceki bir nedene dayanmayan tek şeydir. İradeden önceki iradenin nedeni ne olabilir ki? İrade ya kendi nedenidir ya da irade değildir. Burada bu basit gerçekle karşılaşırız. Bundan sonra Augustinus Romalılar 7 ve Galatyalılar 5 ile devam eder. Ve böylece felsefi söylemini sona erdirmiş olur. ("Basic Moral Propositions" [Temek Ahlaki Önermeler]).

20 Dolayısıyla da özgürlük, iradeden isteyerek feragat etmektir. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler]).

21 Hakem olarak irade, seçimini özgürce yapan irade şimdilerde tamamen unutuldu. Özgür seçim, arzulardan özgürleşmek demekti. Arzunun araya girdiği yerde karar önyargıyla alınıyordu. Hakem, ilk ortaya çıktığında, bir olaya kayıtsız bir izleyici olarak yaklaşan kişiydi. Bir görgü tanığıydı ve bu itibarla bağımsızdı. Kayıtsızlığından dolayı tarafsız yargılamaya muktedir olduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla, *liberum arbitrium* hiçbir zaman yeni bir şey başlatmaz, şeyleri gerçekte oldukları gibi ele alır. Bizatihi yargılama yetisidir.
Fakat durum buysa, *liberum arbitrium* nasıl olur da isteme yetilerim arasında sayılabilir? Yanıt: (a) İstencin nihai amacının aklın gösterdiği en yüce iyi olduğu kabul edilirse, o zaman (Aquinalı Thomas'a göre) sadece araçları seçmekte özgürüzdür. O halde, bu seçimi yapmak *liberum arbitrium*'un işlevidir. Ne var ki irade, özellikle de araçları isterken özgür değildir. Her amaç hangi araçla ona ulaşılacağını imler. Bu araçlara peşinen karar verilir; sadece daha iyi ve daha kötü, daha uygun ve daha az uygun araçlardan söz edilebilir. Araçlar istemeden ziyade müzakerenin konusudur. İsteme yetisi ancak marjinal bir durumda, bir amaca ulaşmak için son derece zararlı araçlar kullanmaya mecbur kalacağımdan dolayı bu amaca ulaşmamanın daha iyi olduğunu söylediğim noktada müdahil olmuştur; (b) Başka bir olasılık daha var: irade sadece geleceğe doğru uzanmakla kalmaz, aynı zamanda, olumlamamızı ve yadsımamızı sağlayan yetidir. Ve bu açıdan, isteme unsuru gerçekten de tüm yargılarda mevcuttur. Var olana evet ya da hayır diyebilirim. Augustinus'ta: *Amo: volo ut sis* [Seni seviyorum: var olmanı istiyorum]. Var olan şeyin ya da kimsenin tarafımca olumlanması, nasıl olursa olsun zaten var olanla ilişki kurmamı sağlar, keza, onu yadsımamla beraber ona yabancılaşırım. Bu anlamda dünya *dilectores mundi*, dünyayı sevenlerdir. Ya da dünya sevgisi benim için dünyayı oluşturur, beni dünyaya yerleştirir. ("Basic Moral Propositions" [Temel Ahlaki Önermeler]).

Düşünme Etkinliği ve Ahlaki Değerlendirmeler

22 *Bkz. Eichmann in Jerusalem*, ikinci basım, s. 252.
23 Kant'ın metafizik üzerine verdiği derslerin, filozofun ölümünden sonra yayınlanan notlarından alıntılanmıştır, *Akademie Ausgabe*, cilt 18, no. 5636.
24 Carnap'ın metafiziğin artık sadece şiir kadar "anlamlı" olduğu beyanı, metafizikçilerin iddialarına elbette aykırıdır; ne var ki bu iddialar da tıpkı Carnap'ın kendi değerlendirmesi gibi, şiirin öneminin azımsanmasına dayanıyor olabilir. Carnap'ın özellikle hedef aldığı Heidegger, bu iddialara düşünme ile şiirin (*denken* ile *dichten*) yakından ilişkili olduğunu; özdeş olmasalar da aynı kökten türediklerini söyleyerek -alenen değilse de- karşı gelmiştir. Ve şimdiye dek "safi" şiir yazmakla hiç itham edilmemiş Aristoteles de aynı kanıdaydı: felsefe ile şiir bir şekilde birbirlerine bağlıdırlar; eşit derecede etkilidirler (*Poetics* 1451b5). Öte yandan, Wittgenstein'ın ünlü aforizması dikkate alınmalıdır: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" (*Tractatus*, son cümle). Bu cümle ciddiye alınırsa, uygulama alanının duyu deneyiminin ötesinde yatanla sınırlı olmadığı, tam aksine, öncelikle duyumun tüm nesnelerini kapsadığı kabul edilmelidir. Zira gördüğümüz, duyduğumuz, ya da dokunduğumuz herhangi bir şeyi layıkıyla anlatmak için sözcükler yeterli gelmez. Örneğin, "su soğuk" dediğimizde, ne su ne de soğuk, duyulara verildiği gibi dile

gelir. Zaten felsefeyi ve metafiziği doğuran da düşünmemizin ortamı kelimeler ile yaşamımızın ortamı görünüşler dünyası arasındaki uyuşmazlığın keşfi değil mi ki? Fakat başlangıçta -Parmenides ve Heraklitos ile- hakiki Varlığa, ister *nous* olsun ister *logos*, düşünmenin erişeceği varsayılıyordu ama sonunda söz üzerindeki vurgu görünüş üzerine kaydı. Dolayısıyla da duyu algısı ve bedensel duyularımızı genişleten ve kuvvetlendiren araçlar öne çıktı. Söz üzerindeki vurgunun görünüşler aleyhine ve duyuma yapılan vurgunun söz aleyhine fark gözetmesi son derece doğaldır.

25 Duyusal ve duyular üstü iki dünyaya ilişkin düşünmenin başlangıcında aynı kavrayışa en berrak sadeliği içinde rastlamamız kayda değer görünüyor. Demokritos, bize, duyular üstünün organı zihin ile duyular arasında geçen hoş bir kısa diyalog sunar. Duyu algıları yanılsamalardır, bedenimizin durumuna göre değişirler; tatlı, acı, renk vb. sadece *nomō*, insanlar arasındaki uzlaşma uyarınca var olur, görünüşler dünyasının ardındaki hakiki doğa, *physei* uyarınca değil; zihin böyle konuşur. Bunun üzerine duyular onu yanıtlar: Sefil zihin! Tüm kanıtlarını [*pisteis*, güvenebileceğin her şey] bizden elde ettiğin halde bizi alaşağı mı ediyorsun? Bizim alaşağı edilmemizle beraber sen de alt edileceksin" (Fragmanlar B125, B9). Diğer bir deyişle, iki dünya arasındaki kırılgan denge bir kere bozuldu mu, "hakiki dünya"nın "görünen" dünyayı ortadan kaldırmasının ya da tam tersinin bir önemi kalmaz; düşünmemizi yönlendirirken yararlandığımız bütün bir referans çerçevesi çöker. Böyle olması durumunda artık pek bir anlam ifade eden bir şey kalmayacaktır.

26 *Critique of Pure Reason* B30.

27 *Akademie Ausgabe*, cilt 18, no 4849.

28 *Akademie Ausgabe*, cilt 16, no 6900.

29 Augustinus, *On the Trinity'nin* [*De Trinitate*-Üçleme Üstüne] on birinci kitabında, duyulara verili bir nesnenin düşünce için uygun bir nesne olması için nasıl bir dönüşümden geçmesi gerektiğini çarpıcı bir yalınlıkla anlatır. Duyu algısının -"duyulur bir cismin oluşturduğu algı sırasında dışarıdan gelen görüş"- ardından "benzer bir içeriden görüş", namevcut cismi mevcut kılarak temsil eden/yeniden sunan bir imge gelir. Namevcut bir şeyin temsili/yeniden sunuluşu olan bu imge bellekte depolanır ve istenilerek hatırlanmasıyla beraber bir düşünce nesnesi, "düşüncedeki görüş" halini alır; "bellekte kalan şey", yani temsil/yeniden-sunuluş ile düşünce nesnesini birbirine karıştırmamak elzemdir: "hatırladığımızda başka bir şey doğar" (3. Bölüm). Dolayısıyla, "bellekte saklanmış ve muhafaza edilmiş olan şey başka, hatırlayanın düşüncesinde bıraktığı iz başka şeydir" (8. Bölüm). Augustinus, düşünmenin "aslında daha da ileri" gittiğinin, olanaklı tüm tahayyülleri kapsayan dünyanın ötesine geçtiğinin gayet farkındadır; aklımız, "sayının cismi şeylere ilişkin düşüncedeki hiçbir görüşün henüz kavrayamadığı sonsuzluğunu bildirdiğinde" ya da "en küçük bedenlerin bile sonsuzca bölünebildiğini bize öğrettiğinde" olduğu gibi (18. Bölüm).
Burada, Augustinus, aklın külliyen bulunmayanla temas kurabileceğini ve bunu yapmaya yetkin olmasının tek nedeninin de zihnin imgelem ve onun temsilleri/yeniden-sunumları aracılığıyla mevcut olmayanı nasıl mevcut kılacağını ve hatırlama içinde bu namevcudiyetleri nasıl ele alacağını bilmesi sayesinde yapabildiğini ima ediyor gibidir.

30 *Introduction to Metaphysics* (New York, 1961), 11.

31 Kant, Akademie Ausgabe, cilt 18, no. 5019 ve 5036.

32 *Phaedo* 64 ve Diogenes Laertius 7.21.
33 Pasajların ifade tarzını değiştiriyorum: *Seventh Letter* 341b-343a.
34 *Dante and Philosophy* (New York, 1949, 1963), 267.
35 A.g.e. 273. Pasaja ilişkin tartışmanın tamamı için bkz. 270 vd.
36 Diehl, frag. 16.
37 *Meno* 80.
38 Xenophon, *Memorabilia* 4.6.15, 4.4.9.
39 Sokrates'in *Savunma*'da hem bu hususta hem de başka hususlarda söyledikleri, Platon'un ona *Phaidon*'daki "geliştirilmiş savunmada" söylettiklerinin neredeyse tam tersidir. İlkinde, niçin yaşaması gerektiğini ve hayat onun için "son derece değerli" olduğu halde ölmekten niçin korkmadığını açıklar; ikincisinde ise, hayatın ne denli külfetli olduğuna ve öleceği için ne denli mutlu olduğuna parmak basar.
40 *Sophist* 258.
41 Xenophon, a.g.e., 4.3.14.
42 *Apology* 30, 38.
43 *Lysis* 204b-c.
44 Cenaze hitabesinde, Thucydides 2.40.
45 *Symposium*, 177.
46 Burada sadece Demokritos'un savunduğu görüşü aktaracağım çünkü Sokrates'in çağdaşıydı. Demokritos *logos*'un, yani sözün, eylemin "gölgesi" olduğunu ve gerçek şeylerin basit benzeyişlerden [*semblances*] gölgeler vasıtasıyla ayırt edildiklerini düşünüyordu; dolayısıyla da "kötülük eylemlerinden söz etmekten sakınılmalı," diyordu. Bu tür eylemler böylelikle gölgelerinden, tezahürlerinden bir bakıma mahrum bırakılacaklardı (Bkz. Fragmanlar 145 ve 190). Kötülüğü göz ardı etmek, onu basit bir benzeyişe dönüştürecektir.
47 *Sophist* 254d-bkz. Martin Heidegger, *Identity and Difference* (New York, 1969), 23-41.
48 *Theaetetus* 189e vd. ve *Sophist* 263e.

Vekil: **Sessizliğin Vebali?**

49 Guenther Lewy'nin *Commentary*'de (Şubat, 1964) yayınlanan Pius XII, the Jews and the German Catholic Church" adlı makalesi daha sonra Lewy'nin en önemli eserinin bir parçası oldu. Bkz. *The Catholic Church and Nazi Germany* (New York: McGraw-Hill, 1964).

Auschwitz Yargılanıyor

50 Sybille Bedford, *Observer* (Londra), 5 Ocak 1964.
51 Bkz. *Economist* (Londra), 23 Temmuz 1966.

20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden Hannah Arendt makale, konuşma ve derslerinden oluşan *Sorumluluk ve Yargı*'da Yahudi soykırımından atom bombasının kullanım amacına, Vietnam savaşından ırkçılığa yaşadığı yüzyılın bütün politik krizlerini ahlaki çöküş ışığında değerlendirir; bu çöküşü "dişlilerin parçası olduğunu" varsayan insanların cehaletinde ya da doğasına içkin kötülüğünde değil, kendi eylemlerini ahlaki hakikatlere göre yargılamaktaki acizliğinde arar. Düşünme yetersizliği, iyi ya da kötü tercihlerden sakınma eğilimi Arendt'in analizlerinde merkezi bir öneme sahiptir. Herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimsenin suçlu olmadığını öne sürerek, ahlaki sorumluluk ve nesnel suç arasındaki ayrımın politik veçheleri üzerine hukuk ve ahlak felsefesi çerçevesinde kalem oynatır. *Sorumluluk ve Yargı*, "kötülüğün sıradanlığı" üzerine devam eden bir tartışmanın parçası olduğu kadar, ahlak felsefesi, sorumluluk, hakikat ve kolektif suç mefhumları üzerine de sistemli bir düşünme çabasının ürünüdür.

"Hem ahlaki hem de politik olarak, kayıtsızlık en büyük tehlikedir. Gerçek skandala, gerçek ayak bağları, kişinin kendi örneklerini ve ona eşlik edecekleri seçme isteğinden ve yeteneğinden mahrum olmasından, kendi yargısı aracılığıyla başkalarıyla ilişki kurma isteğini ya da yeteneğini gösterememesinden doğar. Dehşetle beraber, kötülüğün sıradanlığı da işte orada yatar."



ISBN: 978-975-570-953-6



24 TL

selyayincilik selyayin selyayincilik
www.selyayincilik.com